Jean-Luc Nancy

LA PARTIZIONE DELLE VOCI

verso una comunità senza fondamenti

a cura di Alberto Folin

il poligrafo

Jean-Luc Nancy

LA PARTIZIONE DELLE VOCI

verso una comunità senza fondamenti

a cura di Alberto Folin

il poligrafo

Jean-Luc Nancy

LA PARTIZIONE DELLE VOCI

verso una comunità senza fondamenti

a cura di Alberto Folin

il poligrafo

traduzione dal francese di Alberto Folin

Titolo originale
Le partage des voix
© 1982 Editions Galilée - Paris

Copyright © aprile 1993
Il Poligrafo casa editrice s.r.l.
via Turazza, 19 - Padova - tel. 049-776986
ISBN 88-7115-024-4

Creative Commons

INDICE

17 Capitolo I

57 Capitolo II

Postfazione di Alberto Folin
101 Partitura per voci singole

*Questo non è un libro. Sono solo pagine, strappate a un insieme inesistente e nondimeno appena distratte da ciò che dovrebbe essere, per ampiezza, per costruzione e per scrittura, un vero libro sull'*hermeneia. *Queste pagine sono nate da circostanze fortuite (la richiesta di un contributo al seminario di terzo ciclo di Lucien Braun, all'Università di Scienze umane di Strasburgo, che era allora animato, sul tema dell'ermeneutica, da Irene Vallalas, dell'Università di Salonicco; li ringrazio ambedue per il* kairos*). Alle circostanze si è aggiunta un po' di animosità: animosità impaziente di fronte ad alcune evidenze troppo accettate, troppo conservate a proposito dell'«interpretazione», si trattasse dello stile ormai classico dell'«ermeneutica» o dello stile, d'aspetto più moderno, dell'«interpretazione di interpretazioni». Ora, la mesinterpretazione di ciò che è messo in gioco nell'interpretazione – o nell'*hermeneia – *non è cosa da poco: essa concerne ugualmente la psicoanalisi come la teoria letteraria, la traduzio-*

*ne come il rapporto del pensiero con la sua tradizione. Essa inoltre chiama in causa i concetti (e perché no gli affetti?) del «dialogo» o della «comunicazione» che sonnecchiano sempre sotto un antropologismo indolente. Questa impazienza, ma anche, e per contro, una certa esultanza nata dalla rilettura dell'*Ione *tra le righe di Heidegger e sulle sue indicazioni tutto sommato maliziose, mi hanno indotto a prolungare ciò che in partenza era solo una breve comunicazione. Ma non è un libro sull'*hermeneia. *Un libro simile tocca forse a qualcun altro. Diciamo che queste pagine sono qui distratte semplicemente per essere indirizzate all'altro.*

Si tratta qui innanzitutto dell'interpretazione. Si tratta di interrogarsi su ciò che delimita questo concetto, e, con esso, ogni problematica «ermeneutica», così come ogni tematica dell'«interpretazione» in quanto sostituto moderno della «verità». Si tratta di mostrare che tutto ciò che si sottopone al motivo dell'*interpretazione*, in quanto definisce, su registri diversi, una specie di tonalità fondamentale della modernità, rimane irretito in una interpretazione di ciò che l'«interpretazione stessa» dà da pensare [1].

[1] Si troveranno così investiti surrettiziamente motivi o interessi più particolari che mi accontento di indicare come promemoria, nell'impossibilità di svilupparli: 1) di fatto, la questione complessiva di una storia precisa dell'interpretazione, dall'Antichità ai nostri giorni, che non si accontenti di passarne in rassegna i concetti, le dottrine e le procedure, ma che tenti di seguirvi il filo rosso di un *incessante* debordamento dell'interpretazione da parte dell'*hermeneia*; 2) in modo più determinato, la questione seguente: il quadro storico-teorico dell'ermeneutica filosofica moderna è definito da riferimenti che, da Schleiermacher a Gadamer passando per Dilthey, Bultmann, Ricoeur, in particolare, lasciano da parte ciò che per esser breve chiamerò i due pensieri costruiti sull'«interpretazione», rappresentati da Nietzsche e da Freud. Forse essi non sono assenti, ma generalmen-

Per questo, occorrerà prima di tutto riportare la forma moderna del motivo ermeneutico al luogo filosofico da cui si ritiene che tale motivo proceda: vale a dire all'«*ermeneutica*» incaricata da Heidegger di caratterizzare l'accesso, fuori della «metafisica», al pensiero dell'essere in quanto essere. Risulterà che questo pensiero non fa appello a un metodo né a una preliminare ermeneutica (anzi, esso destituisce l'ermeneutica in quanto tale), ma che l'*essere* in questione vi si dà in se stesso e non vi si dà che in una *hermeneia*, il cui senso «più originario» dovrà essere delucidato. O ancora: l'*essere* non è qualcosa il cui *senso* possa essere raggiunto per via ermeneutica, ma l'*hermeneia* è il «senso» di questo ente che noi siamo,

te, tra gli «ermeneuti», non si interroga quel che significa il sorgere di tali pensieri, nei quali l'«interpretazione» subisce forse uno sconvolgimento che non è estraneo al suo vacillamento in Heidegger. A questo proposito, occorre ricordare che *De l'interprétation* di Ricoeur è dedicato a Freud (Paris, Seuil, 1965). Ma l'interpretazione freudiana vi è convocata e criticata all'interno del quadro dell'ermeneutica. Per certi aspetti la cosa non è diversa nello studio su Nietzsche di J. Granier (*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966), che è regolato da una espropriazione dell'interpretazione nietzscheana sulla base della concettualità tradizionale dell'«interpretazione». Sarah Kofman, per contro, si è fermata sulle complessità e sulle ambivalenze dell'interpretazione in Nietzsche (*Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972). Fuori del quadro dell'ermeneutica, il motivo nietzscheano-freudiano, ha quasi sempre dato luogo, nella modernità, a una specie di assunzione giubilatoria dell'«interpretazione infinita», che non scalfisce, in definitiva, il concetto più classico dell'interpretazione. Cfr., come esempio tra molti altri, Christian Descamps: «Non esistono che interpretazioni di interpretazioni; e va benissimo, ed è felicissmo così» (*Le semblant*, Congresso di psicoanalisi di Milano, Paris, Galilée - Milano, Spirali, 1981, p. 47).

«uomini», «interpreti» del *logos*. Nessuna «filosofia dell'interpretazione» è all'altezza di questa «umanità».

Ma al di là di Heidegger stesso, benché grazie a lui, bisognerà risalire al più antico documento filosofico dell'*hermeneia*: all'*Ione* di Platone. E cioè, lo vedremo, ancora una volta alla partizione e al dialogo della filosofia e della poesia. Ma, come attraverso l'*Ione*, è infine nel dialogo in generale, o nella «comunicazione», che sarà necessario sfociare. Nessuna «filosofia della comunicazione», nella misura in cui, messa di fronte alla «comprensione del discorso dell'altro», raggiunge i presupposti essenziali di una filosofia dell'interpretazione, è all'altezza di ciò che ormai, nella società degli uomini, richiedono la «comunicazione», il «dialogo», e di conseguenza la «comunità» [2].

Questo tentativo di esplorazione di ciò che possiamo provare a chiamare la mesinterpretazione moderna dell'interpretazione, ha dunque un solo scopo: servire da preambolo o d'incitamento a una rivalutazione del *nostro* rapporto, in quanto interpreti di quel dialogo che ci ripartisce sulla nostra scena «umana», e che ci assegna così il nostro essere o la nostra «destinazione».

[2] Tutte questioni che hanno forse un rapporto strettissimo con la teoria benjaminiana della lingua, della traduzione, della critica letteraria, e del rapporto dell'arte con la storia e con la città. Ma non posso, in questa sede, esaminare Benjamin.

Null'altro che, indissociabili, un'altra *poetica* e un'altra *politica* della partizione delle nostre voci.

I

Il mio interesse va dunque innanzitutto al gesto tramite il quale Heidegger ha potuto articolare il motivo dell'interpretazione su quello di un'*hermeneia* «più originale», ovvero, per essere più precisi, a quel gesto tramite il quale egli ha disarticolato l'ermeneutica per aprirla su una dimensione dell'*hermeneuein* del tutto altra.

Quel che è in gioco in tale gesto, altro non è che il famoso *circolo ermeneutico*. Non in quanto semplice caratteristica specifica dell'ermeneutica (di cui il circolo sarebbe sia la risorsa privilegiata, sia l'aporia particolare), ma piuttosto con tutto il valore di un principio costitutivo dell'ermeneutica, o dell'interpretazione in quanto tale e in generale.

Come si sa, l'impresa di *Essere e tempo* [3] trova

[3] Che, a questo riguardo, non può essere minimamente dissociata da tutto ciò che in Heidegger è venuto dopo, come dimostrerà il testo assai più tardo sull'*hermeneia* dell'*Ione*. Non posso tener conto qui dei problemi della «*Kehre*», e mi limito a richiamarmi semplicemente alla continuità esplicitamente affermata del secondo di quei testi con il primo.

la sua possibilità inaugurale in un certo trattamento – indissolubilmente «metodologico» e «ontologico» – del circolo ermeneutico. Per tale aspetto, del resto, il pensiero di Heidegger, cioè il pensiero che interroga la *chiusura* [4] della *metafisica*, non è separabile da una resa dei conti fondamentale nei confronti dell'ermeneutica (di una *Auseinandersetzung*, come dicono i tedeschi: di un dibattito o di una disputa per implicarsi ed escludersi reciprocamente). E ciò non a caso: l'ermeneutica è implicata in modo essenziale nella metafisica. A questa implicazione appartiene il circolo ermeneutico. La chiusura è anche quella del circolo, e come il circolo – in conformità a ciò che ci rimane da vedere – essa si chiude e si apre, si ripartisce nel testo della filosofia.

[4] Secondo l'espressione, e il concetto, di Derrida. A mo' di promemoria: «Ma è possibile pensare la chiusura di quello che non ha fine. La chiusura è il limite circolare all'interno del quale la ripetizione della differenza si ripete senza fine» (J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di Gianni Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, p. 323). È in funzione di tale ripetizione della differenza nella chiusura che, più avanti, dovremo leggere la riscrizione «ermeneutica» di Platone in Heidegger. A proposito dell'interpretazione, la differenza, per Derrida, sarebbe la seguente: «Vi sono dunque due interpretazioni dell'interpretazione [...]. L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco [...]. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, afferma il gioco» (*ibid.*, p. 376). Deve trattarsi qui della chiusura e della differenza dell'interpretazione, con questa differenza supplementare, se così posso dire, che non si tratterà nemmeno più di un'interpretazione dell'interpretazione, o ancora che, al limite, la seconda «interpretazione» diviene essa stessa l'*altro* dell'interpretazione. A proposito di Derrida, si veda JEAN GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977.

Prima di esaminare il trattamento di questo circolo da parte di Heidegger, consideriamolo nella sua forma classica (per cui occorre capire la forma che esso ha assunto *dopo* Heidegger). Ricoeur ne ha dato l'enunciato più diretto e, secondo la sua stessa qualificazione, il più «brutale»: «È necessario comprendere per credere, ma è necessario credere per comprendere» [5]. Probabilmente questo enunciato, assieme con la «credenza», fa intervenire un elemento apparentemente estraneo alla filosofia. L'ermeneutica di Ricoeur si rivolge, qui, al «sacro». Ma non è il «sacro» a determinare di per se stesso un regime della «credenza»: il «sacro» è un oggetto della filosofia come un altro, e Ricoeur non ci trascina surrettiziamente nel dominio della fede [6]. La

[5] *Finitude et culpabilité*, t. II, Aubier, 1960, p. 327.

[6] Egli lo ha anche chiarito in *De l'interprétation* (*op. cit.*, pp. 504 sgg.), dove si ritrova inoltre la problematica del circolo ermeneutico. È tuttavia una discussione complessa e serrata dovrebbe qui aprirsi. Ricoeur ha anche affrontato rigorosamente la distinzione tra l'interpretazione secondo il modello filosofico («allegorica») e l'interpretazione cristiana del «kerigma». Così egli può scrivere: «stoicismo e platonismo non forniscono che un linguaggio, cioè un sovraccarico compromettente e sviante» (al rapporto interpretativo della Nuova con l'Antica Alleanza; nel breve testo densissimo e suggestivo che costituisce la prefazione al *Jésus* di Bultmann, Paris, Seuil, 1968 [ora in *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano, Jaca Book, 1977, p. 395]). Ora, il «kerigma» è essenzialmente *annuncio* («vocazione», «buona novella», *ibid.*, p. 400). È nella direzione dell'«annuncio» che sarà impegnata più avanti la nostra attenzione nei confronti di Heidegger e di Platone. Non è dunque così sicuro che l'intreccio tra filosofico e religioso non sia più profondo e più implicato di quanto non pensi Ricoeur. (Ma la differenza della fede consiste nel rapportarsi all'annuncio di una

credenza in questione designa proprio la sua nozione ordinaria: l'adesione a un senso (il quale non è necessariamente «sacro») in assenza di evidenza immediata e di discorso dimostrativo. Questa nozione risponde in effetti, sia pure in maniera «brutale», al requisito strettamente filosofico del circolo ermeneutico. E ciò, che si tenga conto o meno dell'estrema istanza cristiana dell'intento di Ricoeur, o che si tenga conto o meno del ruolo capitale giocato dall'esegesi dei libri sacri nella storia dell'ermeneutica. Ovvero, per dirla in modo più preciso: non possiamo che tener conto di questo ruolo, ma ciò non significa che l'ermeneutica filosofica debba essere differenziata o epurata dell'ermeneutica religiosa. Ciò significa al contrario che quest'ultima, dai Padri greci fino a Schleiermacher giù giù fino a Bultmann, è stata possibile solo nello spazio della

persona privilegiata.) Con questo rilievo, non faccio tuttavia che portare più a fondo, in qualche modo, l'esigenza manifestata da Ricoeur (nello stesso testo), contro Bultmann o al di là di Bultmann, di un'attenzione più esigente – e senza mira teologica affrettata – nei confronti di ciò che dà in Heidegger il regime esatto della «precomprensione», vale a dire l'analitica dell'esserci. Vedremo che è proprio questa analitica a imporre un debordamento del modello del circolo che vi è compreso, nel differente enunciato (non più «psicologico» ma «metodologico») dato qui da Ricoeur: «Il circolo è costituito dall'oggetto che regola la fede e dal metodo che regola la comprensione [...] L'ermeneutica cristiana è mossa dall'annuncio consegnato nel testo» (pp. 401-402). Le analisi che seguono mostreranno ciò che, filosoficamente, si scosta, senza convergenza possibile, da questo modello. Ma in tale scarto, nessuna «verità» trionfa su un'altra. Si tratta soltanto dell'incommensurabilità reciproca di fede e filosofia.

filosofia, e secondo una determinazione ermeneutica fondamentale della filosofia [7].

Il requisito filosofico dell'ermeneutica è dunque quello di un preliminare della credenza, cioè di una anticipazione precomprensiva di ciò che propriamente si tratta di comprendere, o di ciò a cui la comprensione deve alla fin fine condurre. Per Ricoeur, che designa questo motivo anche come quello di una «partecipazione al senso», tale partecipazione anticipata si indirizza al sacro. Essa forma l'adesione minima necessaria per orientare l'indagine, per fornirle la sua domanda propria e il suo «in vista di che». Così orientato e guidato, l'andamento ermeneutico consentirà di raggiungere la credenza stessa, costituitasi, grazie a questo andamento, in una «seconda ingenuità» o in «ingenuità critica», che verrà a sostituirsi alla «prima ingenuità», cioè a un'adesione immediata al sacro, un'adesione smarrita dal mondo moderno. Il circolo ermeneutico ha dunque la natura e la funzione di una doppia sostituzione: la creden-

[7] Detto in modo ancora diverso: non è la religione ad aver assegnato alla filosofia una figura dell'ermeneutica, è la filosofia – vale a dire qui l'onto-teologia così come la intende Heidegger – ad aver determinato l'ermeneutica nella religione. Il «circolo ermeneutico» è senza dubbio (onto)teologico per natura e in ogni circostanza. Cosa che peraltro non consente alcuna conclusione sull'«interpretazione» religiosa *fuori* dell'onto-teologia (ma di cosa parleremmo allora?). Forse bisognerebbe arrischiarsi a prolungare la nota precedente fino a dire: la *fede*, per quanto la riguarda, potrebbe proprio essere, malgrado le apparenze, del tutto estranea all'ermeneutica (senza che con ciò sia colmato l'abisso che la separa dalla filosofia, o dal pensiero).

za anticipata è già essa stessa sostituita all'antica credenza perduta (a una primitiva adesione al senso, o a una primitiva aderenza del senso), e la credenza mediatizzata dall'interpretazione critica si sostituisce, per finire a questa credenza perduta e alla credenza anticipata. Quest'ultima sostituzione presenta insomma i tratti di un *rilevamento* [*relève*] dialettico: l'immediatezza della partecipazione al senso è soppressa e conservata nel prodotto finale del processo ermeneutico. Il circolo di quest'ultimo suppone dunque tre tratti determinanti: una immediatezza originaria (perduta), l'intervento di un sostituto di tale stato originario, e il rilevamento di questo sostituto.

Il circolo ermeneutico è così sospeso alla supposizione, o alla presupposizione di un'origine: origine del senso come della possibilità di parteciparvi, origine infinita del circolo nel quale l'interprete è sempre già preso. Il circolo non è costituito da nient'altro che dal movimento di un'origine, perduta e riconquistata dalla mediazione del suo sostituto. Tale sostituto, in quanto rende possibile la giusta direzione della ricerca interpretativa, implica un modo di conservazione o di preservazione dell'origine fino alla sua perdita. L'ermeneutica esige che, molto profondamente, molto oscuramente forse, la «partecipazione al senso» non conosca interruzione assoluta. Su questa continuità profonda, l'ermeneutica rappresenta il processo di una storicità che vale ad un tempo come sospensione *e* come rilancio della

continuità. Essa designa, nel modo più accentuato, la *storia* di una *permanenza* e di una *rimanenza* [8], cioè la possibilità del ritorno di una (o a una) origine.

Questa possibilità – sentita come una necessità – ha assillato l'idealismo romantico nel quale è nata la filosofia moderna, ed ha fors'anche costituito questo idealismo come tale: come il pensiero del ritorno dell'origine. Essa vi ha determinato in particolare un'idea dell'ermeneutica di cui Schleiermacher è il principale rappresentante [9]. L'ermeneutica di Schleiermacher ha il suo centro focale nell'esigenza del ritorno della o all'origine. Questo ritorno prende simultaneamente la forma rigorosa, generata dal campo estetico, della rico-

[8] Di qui il motivo dominante della *tradizione*, perduta e risuscitata, così come domina nell'ermeneutica generale di Gadamer (*Verità e metodo*, trad. e cura di Gianni Vattimo, Milano, Bompiani, 1983), preceduta per questo riguardo dal pensiero di Dilthey che essa si sforza di superare accedendo ai veri mezzi di una comprensione anticipata della tradizione: cioè sostituendo alla corrispondenza diltheyana degli *Erlebnisse* individuali la pre-comprensione fornita dalle «grandi formazioni» socio-politiche e culturali.

[9] Sulla collocazione di Schleiermacher nello schiudersi del pensiero moderno dell'ermeneutica, cfr., oltre a quella di Gadamer, due opere assai differenti: PIERRE BARTHEL, *Interprétation du language mythique et théologie biblique*, Leiden, Brill, 1963, e MANFRED FRANK, *Das individuelle Allgmeine*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. Occorrerebbe qui presupporre soprattutto l'analisi di Schleiermacher fatta da Werner Hamacher in *Hermeneutische Ellipsen* (in *Texthermeneutik*, Paderbon, Ulrich Nassen ed., 1979). Come il titolo annuncia, questo studio riesce a deformare e ad «aprire» il «circolo» di Schleiermacher (quel circolo «primitivo» il cui enunciato è che il tutto si comprende a partire dalla parte, e la parte a partire dal tutto) sulla dimensione di un'ermeneutica come infinito e mai concluso rapporto nei confronti dell'altro.

struzione del significato originale di un'opera [10], e la forma più complessa, generata dal campo religioso, della comprensione dei simboli dati dalle rappresentazioni religiose: nella comprensione del simbolo, infatti, è l'elemento originario (e originale) del *sentimento* religioso a schiudersi. Ora questo sentimento è originario in particolare perché non è nient'altro, fondamentalmente, che la coscienza immediata di sé, cioè il *soggetto* nell'accezione in cui lo intende Schleiermacher [11].

Nel suo atto di nascita, l'ermeneutica moderna è l'operazione – mediatizzata da una storia e come storia – del rilevamento o della riappropriazione di un soggetto, di un soggetto del senso e del senso di un soggetto [12]. Utilizzando i due grandi versanti tradizionali dell'interpretazione cristiana (che sono a loro volta ripresi, trasformati e rilevati nell'ermeneutica moderna), potremmo dire: l'interpretazione allegorica del senso dà sempre il soggetto, e l'interpretazione grammaticale del soggetto dà sempre il senso...

[10] Cfr. la caratterizzazione di Schleiermacher fatta da Gadamer sotto il concetto di «ricostruzione» (*op. cit.*, pp. 96-97).

[11] Queste brevi indicazioni semplificano forse drasticamente il contenuto dei testi di Schleiermacher. In termini più generali, semplifico anche i dati complessi della storia dell'ermeneutica, delle sue scuole e dei suoi conflitti, a partire da Schleiermacher per giungere fino a noi. Quel che mi preme, in via generalissima, è ciò che distingue *ogni* interpretazione dell'*hermeneia*.

[12] I tratti hegeliani così accumulati intorno all'ermeneutica sono abbondantemente giustificati dal rapporto che Gadamer stesso intrattiene con Hegel, e che vale indubbiamente come una spiegazione coerente e pertinente per tutta l'ermeneutica.

Il circolo ermeneutico è il processo di questa doppia interpretazione, la cui condizione è dunque costituita dalla presupposizione del senso, o da quella del soggetto, a seconda del versante o del momento che si intenda privilegiare. La *credenza* ermeneutica in generale non è nient'altro che questa presupposizione, che può assumere alternativamente – o, del resto, simultaneamente – la figura filosofica della coppia del senso e del soggetto, la figura religiosa del dono della rivelazione nel simbolo, la figura estetica dell'opera originale e della sua tradizione.

* * *

Se l'interpretazione si definisce come un andamento verso la comprensione di un senso, la sua regola fondamentale è dunque che il senso deve essere dato in anticipo all'interprete – nel modo di una anticipazione, di un «in vista di che» (di un *Woraufhin*) o di una «partecipazione». Il senso deve essere *pre-dato*, cosa che forse altro non è che una condizione generalissima del *senso* in quanto tale (come potrebbe esserci senso senza un senso, preliminare al senso, come potrebbe esserci senso in se stesso? – e lo possiamo comprendere altrettanto bene sia nel senso semantico che nel senso direzionale della parola «senso»). Ma ciò esclude forse che il senso sia puramente e semplicemente *dato* – in tutto il rigore dell'idea di *dono*, alla quale non si addice né l'anticipazione né la premonizione. Occorrerà tornarvi. Dicia-

mo, per il momento, che la condizione più generale dell'ermeneutica, in quanto processo del senso e del soggetto, è la condizione circolare di una *pre-comprensione*.

Il motivo della *precomprensione* è quello grazie al quale, ad opera dell'intermediazione dell'ermeneutica teologica di Bultmann, ha preso l'avvio la problematica generale dell'ermeneutica contemporanea [13]. Bultmann ha tratto questo motivo da Heidegger. E qui siamo all'incrocio delle strade. Nella trasmissione della tradizione dell'ermeneutica moderna a Heidegger e nella trasmissione di Heidegger a Bultmann (o nell'*interpretazione* dell'ermeneutica da parte di Heidegger e di Heidegger da parte di Bultmann) è in gioco il destino filosofico dell'interpretazione – o anche: è in gioco l'interpretazione filosofica dell'ermeneutica.

Heidegger, in *Essere e tempo*, convoca il motivo ermeneutico in ragione del concetto, che egli mette in opera, della precomprensione. Si tratta però di un'anticipazione di un senso (soggetto) originario, perduto e da riconquistare? – qui sta tutta la questione.

Due sono le indicazioni che fanno dubitare dell'esistenza di una corrispondenza semplice tra il circolo ermeneutico e la precomprensione heideggeriana – e che fanno dubitare, di conse-

[13] Cfr. le *opp. citt.* di Ricoeur, Gadamer, Barthel, Greisch.

guenza, dell'interpretazione ermeneutica (bultmanniana o gadameriana) di Heidegger. La prima indicazione si trova nel trattamento complesso cui Heidegger sottopone il circolo ermeneutico in quanto tale, e nella distanza che egli segna molto nettamente nei confronti di questo circolo. La seconda indicazione riguarda l'abbandono, dopo *Essere e tempo*, del termine «ermeneutica», abbandono sul quale, molto più tardi, disserta *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* (il «dialogo con un Giapponese»), in cui vien fatto riferimento all'*hermeneia* secondo Platone.

Sono queste le due indicazioni che vorrei trattare in successione.

* * *

Per introdurre alla problematica del circolo ermeneutico e alla rivalutazione che essa porta con sé del «pregiudizio» come condizione della precomprensione, Gadamer invoca «la fondazione heideggeriana della circolarità della comprensione sulla temporalità dell'esserci» [14]. In appoggio della sua analisi, che verrà subito dopo, egli cita il seguente passaggio di *Essere e tempo*:

[14] *Op. cit.*, pp. 312-313. Sembra legittimo prendere quest'opera come testimonianza della lettura ermneutica di Heidegger: si tratta in effetti di quella che raccoglie, tutto sommato, l'ermeneutica moderna, per costituirla in filosofia. Essa resta tuttavia al di qua delle precauzioni filosofiche, segnalate sopra, di Ricoeur, che richiederebbero un altro esame (ma che, perciò, sarebbero attinenti a un altro problema, quello della fede).

> Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema [15].

Gadamer proseguirà la sua analisi sottoponendola ai principi evidenti di questo testo: 1) assumere la circolarità, cioè l'anticipazione del senso da interpretare; 2) regolare questa anticipazione non su «pregiudizi non trasparenti» [16], ma, attraverso una «presa di coscienza» e un «controllo» [17] delle anticipazioni, sulle «cose stesse», secondo il precetto fenomenologico qui ripreso da Heidegger.

Si tratta ora di chiedersi se la stessa comprensione di Gadamer sia propriamente regolata sulla «cosa stessa» di Heidegger – per lo meno nella misura in cui possiamo ancora far ricorso all'immagine del circolo, cosa che per l'appunto è da esaminare. Per questo, è necessario almeno ricordare a grandi linee l'insieme della problematica «ermeneutica» di *Essere e tempo*.

La questione del circolo si presenta una prima volta, al § 2, sotto il titolo di *La struttura formale*

[15] *Ibid.*, p. 313.
[16] *Ibid.*, p. 318.
[17] *Ibid.*, p. 317.

del problema dell'essere. In quanto *problema*, questo problema rientra nell'ambito del modo d'essere dell'ente che interroga, di quell'ente «che noi stessi sempre siamo». La sua posizione «richiede l'adeguata esposizione (*Explikation*) preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere». Detto altrimenti, occorre «determinare *nel suo essere*» l'ente che interroga per poter porre la questione dell'essere.

Occorre dunque avere in anticipo la possibilità di determinare, e di conseguenza di comprendere o di pre-comprendere l'essere dell'ente in generale. Heidegger aggiunge subito: «Ma un'impresa del genere non incorre in un evidente circolo vizioso?». Dapprima egli scarta l'obiezione in nome della sterilità generale di tutte le obiezioni «formali», cosa che lascia dunque aperta la possibilità di un'altra apprensione, non «formale» del circolo, che non costituirebbe più motivo di obiezione. Poi prosegue: «in effetti, nell'impostazione del problema da noi posto, non ha luogo alcun circolo vizioso». Affermazione che egli giustifica così: la determinazione dell'essere di un ente non suppone la disposizione di un concetto dell'essere. Senza ciò, «non si darebbe ancora fino ad oggi alcuna conoscenza ontologica». Non c'è dunque presupposizione di un *concetto*, o dell'«oggetto della ricerca». Esiste sì una presupposizione, ma nel senso che «noi già da sempre ci muoviamo» nella «comprensione media dell'essere». Questa comprensione appar-

tiene «*alla costituzione essenziale dell'Esserci*».

La presupposizione, qui, non è dunque la petizione di principio di un concetto dell'essere, né in generale l'anticipazione di un senso dell'essere (né, più generalmente ancora, l'anticipazione di un senso del senso). Essa è uno ««stato di retro- o pre-riferimento» del cercato (l'essere) al cercare quale modo di essere di un ente». L'essere fa questione, c'è una questione (dunque una «mira») dell'essere, o ancora, più semplicemente e in modo più fondamentale, è questione dell'essere (questione che si sottrae forse non solo alla forma dell'indagine deduttiva, ma alla forma più ampia della domanda-risposta in quanto tale) perché l'essere dell'esserci consiste solo in ciò: «Nell'essere che è proprio di esso, questo ente si rapporta sempre al proprio essere» (§ 9). Presupposto è dunque questo rapporto all'essere. Ma esso non è presupposto da nessuno, da alcun orientamento preliminare dell'indagine (la «questione dell'essere» non è forse una *questione* e forse non è *orientata*). L'essere è presupposto solo e unicamente come il rapporto all'essere – dell'esserci. Esso così non è propriamente presupposto come l'oggetto o il termine *col quale* questo *rapporto* avrebbe a che fare, grazie a una specie di premonizione, di intuizione vaga [18] o per l'ap-

[18] Heidegger ha parlato della «*comprensione media e vaga dell'essere*» come di «*un fatto*» (§ 2), ed è sicuro che l'analisi di *Essere e tempo* solo faticosamente si discosta, per certi aspetti, da un modello

porto di una tradizione che farebbero anticipare questo oggetto. Diciamo che l'essere è qui infinitamente meno anticipato di quanto sia nel modello interpretativo classico, e tuttavia infinitamente più presupposto: esso è presupposto *come il rapporto stesso*. L'essere è presupposto come il rapporto all'essere che fa l'essere dell'esserci. È presupposto come esserci stesso, come fatticità dell'esserci.

Potremmo essere tentati di dire: nulla è presupposto, l'esserci è solamente posto. Certo, ma questa posizione *è la posizione della presupposizione*, che fa il rapporto all'essere come essere dell'esserci. «Porre» l'esserci equivale a nulla «presupporre»: non è né dar credito a una posizione empirica presupposta come quella dell'esserci (per questo l'esserci non si chiama «l'uomo»), né presupporre qualcosa riguardo all'«essere» col quale l'esserci è in rapporto. Il che significa, inversamente, che presupporre l'essere dell'esserci equivale a nulla porre: né una determinazione, né un'anticipazione. La «presupposizione» dell'essere non è né posizione, né supposizione, né presupposizione. Essa è quell'*in cui* nel quale l'esserci si è sempre già preceduto, senza per questo nulla porre né anticipare, se non *la* «presupposizione» (dell'essere) stessa. Questa

interpretativo-circolare. Pure, tale analisi *presuppone*, sul modo della presupposizione che essa si sforza di manifestare, la trasgressione di questo modello – alla quale l'analisi avrà alla fine portato.

«presupposizione» non è una presupposizione: quando parliamo di una presupposizione, la supponiamo anteriore a ciò riguardo a cui c'è presupposizione; in realtà la si implica così come *posteriore* a una posizione, qualunque essa sia (ideale, immaginaria ecc.), di ciò riguardo a cui si può «presupporre». Ma qui, *nulla* precede la presupposizione, non c'è il «ciò» – e soprattutto non in quanto «essere», il quale non è nulla al di fuori della presupposizione. «Ciò», è la «presupposizione», che è posteriore e anteriore a se stessa – cioè all'esserci. A questo proposito, potremmo anche dirla altrettanto bene presupposizione «assoluta», a patto che questo «assoluto» sia solo quello del puro e semplice cominciamento dato nell'esserci e dall'esserci. Detto altrimenti, la presupposizione «assoluta» è essenzialmente legata alla *finitudine* «assoluta».

Alla fin fine – ma ciò non farebbe una *fine* – il solo essere presupposto è l'essere della presupposizione. Il che dà, se si vuole, una forma estrema del circolo: ma a questa estremità, il circolo come tale vola in frantumi, si contrae in un punto, oppure sconvolge la sua circolarità fino a rendervi impossibile la coincidenza di un cominciamento e di un approdo. Non si tratterà, nella ricerca, di approdare al senso di un essere che sarebbe stato anticipato (il che *supporrebbe*, in questo caso, un'origine dell'essere come anteriore all'esserci – o al *ci* dell'essere –, o, che sarebbe lo stesso, un essere come origine dell'esserci, rendendo possi-

bile la sua anticipazione per intuizione, reminiscenza, o qualunque altro tipo di *mira*). Si tratterà di lasciare che la ricerca – la «questione», l'«interrogazione» – si dispieghi *in quanto* «senso» dell'essere nell'essere dell'ente-interrogante (alla fine, forse non avremo a che fare con una risposta che l'interrogazione abbia «pre-giudicato», ma con l'interrogazione stessa come risposta, e di conseguenza forse sottratta allo statuto di «interrogazione»).

Per questo, se si tratta di doversi regolare «sulle cose stesse», la *cosa stessa*, qui, si rivela nient'altro che la cosa stessa della presupposizione – cioè quella «cosa stessa così profondamente nascosta» che Heidegger riprende da Kant (§ 6). Il che significa che la *cosa* si definisce qui per il suo «nascondimento», nel senso che quest'ultimo non può essere misurato o valutato per via di anticipazione. La «cosa stessa» dell'essere, *è* il carattere inassegnabile della sua «cosa stessa». Non è la presupposizione del suo nascondimento, è piuttosto il nascondimento del suo essere presupposto, a una profondità tale che nessuna anticipazione interpretativa sarebbe in grado di giungervi, ma tale che questa profondità, di converso, si è già da sempre anticipata in ogni porre la questione, e *a fortiori* in ogni tentativo di interpretazione.

Per questo, quando Heidegger giunge a esplicitare, un po' più avanti, il compito della ricerca come quello di un'ermeneutica, è subito a un senso «originale» dell'ermeneutica che fa ap-

pello (opponendolo all'««ermeneutica» solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito» (§ 7, C), espressione con cui egli non fa che designare, via Dilthey, tutto ciò che fino ad allora si era sussunto sotto il termine di ermeneutica).

Questo senso originario è raggiunto tramite la determinazione dell'*Auslegung*: «il senso metodico della descrizione fenomenologica è *Auslegung*», qui tradotto con *esplicitazione*. Questa traduzione, differentemente da quella possibile con «interpretazione», rende conto abbastanza bene di ciò che il contesto attribuisce alla parola *Auslegung*, che caratterizzerà «l'*ermeneutica* nel senso originario della parola». Heidegger descrive così l'*Auslegung*:

> Il *logos* della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'*ermeneuein*, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *annunciati* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci.

Il *logos* designa, secondo ciò che ha stabilito la sezione precedente, il *far-vedere* qualcosa, lo scoprimento di questa cosa come cosa svelata (*alethes*). Il *logos* della *fenomeno*-logia è il «far vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso». Questo far-vedere (*sehen lassen*) è prima di tutto un *lasciar* vedere. Non ha il carattere di un'operazione, né di una mira, ma di una recezione, di un'accoglienza. Ciò che bisogna lasciar vedere, è ciò che «resta nascosto» nella

manifestazione come suo senso stesso – è l'essere. La fenomenologia riceve qui una lieve inflessione – è il meno che si possa dire – discreta ma decisiva: non si tratta più di mostrare la costituzione di un mondo per un soggetto, ma di lasciar vedere che la manifestazione *è*, da una parte, e dall'altra vedere di lasciar vedere ciò a una comprensione che è *già* comprensione dell'essere. Si tratta dunque molto meno di decifrare un senso (quello dell'essere) attraverso i fenomeni, che di lasciare che il fenomeno della comprensione (quell'ente «esemplare» che è l'esserci) apprenda (riceva) la sua propria comprensione. Perciò in fondo non c'è qui nessuna interpretazione; c'è quell'*hermeneuein* che «*annuncia* alla comprensione dell'essere... il senso dell'essere». «Annunciare» (*Kundgeben*) non è né interpretare, né anticipare. È semplicemente, se così si può dire, portare alla parola e fare così conoscere. Non c'è niente da interpretare, c'è da annunciare il senso a ciò (colui) che lo ha già compreso. L'*hermeneuein*, ben lungi dall'essere dell'ordine della pre-comprensione, consiste nell'*Auslegung* che annuncia ciò che essa comprende [19].

[19] Mi attengo a questa determinazione – estremamente generale e formale – dell'*hermeneuein*. Il seguito del testo indurrebbe a mostrare come, determinata in analitica esistenziale dell'esserci, l'*Auslegung* consista appunto nell'*annuncio* all'esserci della sua propria possibilità in o a partire dalla «sua quotidianità media» (§ 9), in opposizione a una «interpretazione» come «costruzione» «in base a una possibile concreta idea di esistenza». Null'altro è anticipato, se così si può dire, che

* * *

La questione del circolo ritorna molto più avanti, nel quadro dell'analisi dell'*Auslegung* come proprietà dell'esserci, facendo seguito alla comprensione. (Questa analisi prelude a tutta l'analitica del linguaggio.)

> A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *Auslegung*. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'*Auslegung*, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa (§ 32).

Questa trasformazione della comprensione in sé stessa si opera grazie all'«acquisizione della struttura dell'*als* (dell'*in quanto*)»: vale a dire che l'ente esplicitato (*ausgelegt*) è afferrato *in quanto* ente («tavolo, porta, vettura, ponte»), nella sua destinazione. Ora, non c'è comprensione che non contenga già questo *als*. Lo *als* dell'*Auslegung* non è secondo, derivato, aggiunto in una tappa ulteriore alla prima afferrata dall'ente. Esso non dipende, in particolare, dall'enunciazione linguistica, ed è piuttosto esso a renderla possibile. Contro Husserl, questo paragrafo afferma che non c'è «percezione pura» che non sia già *Auslegung* (reciprocamente, anche se non esplicitamente, esso afferma contro Hegel che la «percezione sensibile» non comincia con il linguaggio,

l'esser-*ci* dell'*esser*-ci. Ed è *tutta* questa analitica a esser situata sotto il titolo di «prima parte» (rimasta, com'è noto, senza proseguimento): «L'interpretazione (*Interpretation*) dell'esserci...».

ma piuttosto che quest'ultimo comincia con quella, al di qua di esso, cioè al di qua del sistema linguistico e della coscienza di un soggetto). Inclusa nella comprensione più originaria, l'*Auslegung* forma l'anticipazione del linguaggio al di qua dell'espressione esplicita (dell'espressione espressa, verrebbe da dire): di questa situazione singolare e decisiva è testimone involontaria la traduzione francese, che giustappone qui l'*explicitation* (*esplicitazione*) per designare l'*Auslegung* e l'aggettivo *explicite* (*esplicito*) per designare l'*Ausdrücklickeit*, il carattere esplicito, espresso nella lingua, di un'asserzione [20].

L'*Auslegung* forma l'esplicitazione dell'esplicito prima della sua espressione, o ancora l'esplicitazione dell'implicito mentre è ancora implicito. La lingua come articolazione non è qui prima: è primo una specie di oltre-linguaggio che è l'articolazione dell'*Auslegung nella* comprensione. Ques'ultima articolazione *è* dunque l'essere dell'esserci, in quanto è *al* mondo. Questo essere si determina dunque così: per esso, non esiste implicito puro e assoluto. Il fatto che ne vada per esso, nel suo essere, dell'essere (e del suo

[20] Nel paragrafo seguente (33), Heidegger scriverà: «L'asserzione non può dunque negare la sua derivazione dall'*Auslegung* comprendente. Lo "*als*" originario proprio dell'interpretazione ambientale comprendente (*hermeneia*, scritto, nel testo, in greco) lo chiamiamo "in quanto" *ermeneutico*-esistenziale, per distinguerlo dall'"in quanto" *apofantico* proprio dell'asserzione».

essere), si precisa così: ne va nel suo essere dell'articolazione sempre già data dell'esplicitazione del senso dell'essere (come senso dell'*als* di questo o quell'ente). Esser-*ci* o essere *al* mondo, è essere in conformità e come questa articolazione, questa dizione differenziale dell'*als*, che non pronuncia ancora nulla ma che articola la comprensione in se stessa. L'*Auslegung* non procede dunque senza una *anticipazione* (*Vorgriff*) che «la fonda». Ogni *als* è anticipato a partire dalla comprensione del tutto come tutto finalizzato, o come totalità di rimandi (*Bewandtnisganzheit*). Questa comprensione «non richiede un'apprensione esplicita da parte di un'interpretazione tematica». E ciò non impedisce – per contro – che questa comprensione, che fornisce l'apprensione preliminare (in altri termini, il senso globale) a partire dalla quale un determinato senso è anticipato, comporti necessariamente in se stessa, come ogni comprensione, l'articolazione di una *Auslegung* non esplicita. Detto altrimenti, *l'*Auslegung *non procede a partire da un'anticipazione pre-data, ma, nella sua struttura e nel suo senso fondamentale, l'*Auslegung *anticipa se stessa*. La sua anticipazione è la struttura stessa del senso, di un senso «*strutturato dall'anticipazione*», come vien detto un po' più avanti.

In questo modo, il senso che articola l'*Auslegung* non si dà minimamente prima di essa, né prima dell'esserci. Esso struttura «la rivelazione (o apertura, *Erschlossenheit*) che appartiene alla

comprensione». L'*Auslegung* anticipatrice non è che l'apertura del senso come proprietà ontologica dell'esserci.

È così che si dà circolo: «l'*Auslegung* deve avere sempre già compreso ciò che è da *auslegen*». Heidegger ricorda che l'interpretazione (*Interpretation*) filologica (dunque, in modo derivato) conosce già il fenomeno del circolo. Egli ricorda anche che «secondo le regole più elementari della logica» si tratta di un «*circolus vitiosus*». Ma dichiara che il circolo al quale è approdato «è l'espressione (*Ausdruck*) della *struttura* esistenziale di *anticipazione* dell'esserci». Ed è qui che pronuncia la «difesa» del circolo che abbiamo già citato con Gadamer. Ormai siamo in grado di veder meglio come leggere questa «difesa». Il «circolo» non è che un'«espressione». E il paragrafo terminerà così:

> Ma poiché il «circolo» è un'immagine che cade nel dominio ontologico della semplice-presenza (sussistenza) (*Vorhandenheit/Bestand*), bisognerà guardarsi, in generale, dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'esserci.

Il circolo, l'espressione o l'immagine del circolo, la denominazione «circolo», e di conseguenza la figura e il concetto del circolo non avranno dunque costituito altro che una concessione provvisoria a un modo di parlare, quello dell'interpretazione filologica (e religiosa), e a un modo pericoloso perché esso rinvia alla determinazione dell'essere come sussistenza-permanente (è la de-

terminazione cartesiana, cfr. i §§ 20 e 21), come sussistenza e come soggetto. Esso fallisce la determinazione *esistenziale* dell'essere, quella dell'esserci, e fallisce dunque così la comprensione, l'*Auslegung* e l'anticipazione come tali. Il «circolo» fallisce ontologicamente la circolarità (se così si può dire...) esistenziale dell'esserci. O ancora: *il «circolo ermeneutico» fallisce fondamentalmente l'anticipazione ermeneutica del senso dell'esserci.*

Se il «circolo» fallisce questo *hermeneuein*, ciò avviene perché quest'ultimo non *parte* da un preliminare (credenza o «partecipazione al senso») per rilevarlo in una comprensione istruita. L'*hermeneuein* esistenziale consiste nel fatto che il senso – che non è minimamente anteriore (e se lo fosse, quale sarebbe il suo essere?) – *si annuncia* all'esserci, o *si apre* nell'esserci, come suo proprio annuncio e come sua propria apertura, grazie ai quali l'esserci ex-siste, cioè per l'appunto non *sussiste in proprio* come il soggetto di un atto di comprensione, di delucidazione e d'interpretazione [21]. L'essere del senso, è annunciarsi – è l'esser-*ci* che questo annuncio determina e struttura. Il fatto che il senso si annunci o si apra,

[21] Come si vede, la posta in gioco dell'*hermeneuein* altro non è che la posta in gioco in generale, dal punto di vista metodologico (ma ciò significa ugualmente dal punto di vista ontologico; cfr. il testo di Courtine citato alla nota 17), dell'impresa di *Essere e tempo*. Bisognerebbe pertanto completare questo schizzo con la considerazione della *presupposizione* in quanto appartenente alla verità (§ 44, C: «Noi dobbiamo "fare" la presupposizione della verità perché tale

costituisce una determinazione «più originaria», se si vuole, o «archi-originaria», cioè archi-arcaica dell'origine, che elimina così anche l'assegnazione di un'origine del senso, e dell'origine infinita del circolo. Perché ciò che è più arcaico dell'arcaico non è più arcaico né arcontico senza per questo essere posteriore o derivato. Ciò che si apre (è sempre una bocca) non è né primo né secondo, e ciò che si annuncia (è sempre qualcosa come il senso) non precede né succede. Non basta dire che noi siamo sempre già presi nel circolo, se intendiamo con ciò che siamo già sempre *originati*. È l'origine stessa (quella costituita dal senso

presupposizione è già "fatta" con l'essere del "noi"»), e con l'ultima ripresa, al § 63, della questione del «circolo» alla luce della determinazione dell'esserci come *Selbstauslegung* e del senso ontologico della cura: la forma dell'argomentazione a proposito del circolo vi permane uguale, e «l'espressione inadeguata del "circolo"» è conservata solo per indicare «la struttura fondamentale della cura, originariamente costituito dalla quale, l'esserci è già sempre avanti-a-sé». La «situazione ermeneutica» vi si rivela interamente come la situazione esistenziale dell'esserci, opposta a ogni procedimento che «"muova" da un Io privo di mondo per poi attribuire ad esso un oggetto e un rapporto con questo oggetto ontologicamente infondato». Ma occorrerebbe spingersi fino a iscrivere questa «situazione ermeneutica» nella «temporalità della comprensione» (§ 68), per congiungersi così con l'ultima domanda di *Essere e tempo*, quella che doveva aprire sull'analisi del tempo come «orizzonte dell'essere»: «*Com'è possibile, partendo dal modo di essere dell'esserci, raggiungere una comprensione che apra l'essere in generale?*». L'ultima domanda era propriamente una domanda ermeneutica o, in modo più rigoroso, era la domanda su ciò che costituisce l'esserci come tale, cioè secondo la temporalità, in un modo fondamentalmente «ermeneutico». Vi è presupposto che costituzione temporale e costituzione ermeneutica siano la «stessa» cosa. Non, probabilmente, perché l'interpretazione abbia luogo nel tempo e secondo il tempo, ma forse perché il tempo stesso «è» *hermeneuein*.

come quella data dalla bocca dell'interprete) a essersi sempre già liberata da se stessa, grazie all'apertura e all'annuncio in base ai quali c'è senso che ad-viene. In modo analogo, là dove l'ermeneutica, come è stato detto, implica che la partecipazione al senso non sia mai interrotta, l'*hermeneuein* non permette neppure di prospettare una simile implicazione. Non è questione né di discontinuità né di continuità, ma di un battito – eclissi e lampo assieme, *sincope* della partizione del senso – dove si apre il senso. Un'apertura – nel senso attivo del termine – non è né interrotta, né ininterrotta: essa apre, si apre. La *storia* cui l'*hermeneuein* dà l'avvio, o nella quale esso è avviato, è quindi assai differente dal processo storico dell'ermeneutica. L'*hermeneuein* appartiene al *tempo* come apertura, cominciamento, invio – non alla Storia come compimento dialettico o asintotico del tempo.

In una parola, l'ermeneutica anticipa il senso, mentre l'*hermeneuein* costituisce la struttura anticipatrice o «annunciativa» del senso stesso. La prima non è possibile che sullo sfondo del secondo. Quest'ultimo non definisce un'interpretazione, né a rigore qualcosa come una «precomprensione». Esso definisce ciò: la comprensione è possibile solo grazie a un'anticipazione del senso che costituisce il senso stesso. E, occorre aggiungere, questa anticipazione *ontologica* è talmente anteriore a ogni anticipazione come «pregiudizio» di un senso, che essa forse non apre la

prospettiva circolare di un ritorno finale al senso originario, rilevato e «compreso». Non c'è né fine né origine all'apertura o all'annuncio «anticipante» del senso. Nel suo «circolo» (che Heidegger mette fra virgolette dopo averlo «difeso»), il senso si inabissa assai al di qua o al di là di ogni origine. E potrebbe darsi che ciò che si apre e si annuncia con il senso sia precisamente questo: *che il senso «consiste» nell'assenza di origine e di fine.* In questo senso, il senso dirotta principialmente ogni *interpretazione* – benché il suo *hermeneuein* apra anche principialmente la possibilità di interpretazioni determinate in campi determinati (della credenza, della storia, dei testi o delle opere d'arte). Per esempio, è così aperta la possibilità, e la necessità, d'interpretare ciò che nomina l'*hermeneuein* esistenziale, cioè questo testo di Heidegger. È ciò che faccio qui, procedendo a colpo sicuro secondo il circolo di una credenza o di una pre-comprensione (venuta da Heidegger stesso, e da altri, che a loro volta hanno interpretato Heidegger e che io reinterpreto attraverso Heidegger...). Ma ciò che così faccio è reso possibile precisamente perché l'*hermeneuein* si è già aperto, o ha già annunciato, non solo in questo testo di Heidegger (che in se stesso è solo una *Auslegung* determinata – prigioniera ancora dell'ermeneutica che essa rifiuta –, e la cui determinazione varierà del resto nel seguito dell'opera), ma nel *testo* in generale, nel testo della filosofia in ogni caso, e in quanto questo testo porta alla

luce a partire dall'inizio, pur se obliandolo, la questione del senso dell'essere.

* * *

Tale questione del senso, *Essere e tempo* cerca di intenderla come il senso di una questione che precede se stessa «ermeneuticamente», cioè che si è già aperta e annunciata nell'esserci di cui essa struttura l'esistenza. L'*hermeneuein* designa questa antecedenza costitutiva, che non è né quella di una intenzione, né quella di una credenza, né quella di una partecipazione al senso – ma che *è* il senso. Il «senso» dell'*hermeneuein* si regge in questa anticipazione del senso su se stesso, un'anticipazione che potremmo dire infinita se essa non fosse la marca distintiva della finitezza dell'esserci. E potrebbe darsi benissimo che tale «senso» si regga anche, di conseguenza, in un ritardo (infinito/finito) del senso su se stesso, in una *differanza* che bisognerebbe riprendere qui dall'«interpretazione» di Heidegger fatta da Derrida. Antecedente-differente * (*différant*), l'*hermeneuein* non nomina il contrario di un «circolo ermeneutico», ma qualcosa di completamente diverso: ciò a cui ogni circolo ermeneutico, che lo voglia o meno, si trova, in quanto circolo, paradossalmente *aperto*. Cioè a quella alterità o a

* «Différant»: il termine italiano «differente» va inteso qui non nel senso di «diverso» ma in quello di «rinviante nel tempo» [*N.d.T.*].

quella alterazione del senso, senza la quale l'identificazione di *un* senso – il ritorno allo *stesso* del cerchio – non potrebbe neppure aver luogo.

L'apertura dell'*hermeneuein* è in questo senso apertura del senso e al senso in quanto *altro*. Non a un «altro» senso, superiore, trascendente o più originario, ma al senso stesso in quanto altro, a un'alterità definitoria del senso. Come l'essere-in-questione dell'essere nel suo essere definisce l'esserci secondo un'alterità e un'alterazione della sua presenza, della sua sostanza e della sua identità, così l'*hermeneuein* definisce – o piuttosto annuncia – che il senso, quel senso *in questione*, è sempre *dell'altro*, in tutti i sensi dell'espressione [22].

Ciò che è dell'altro o ciò che viene dall'altro («essere», in questo caso, è necessariamente «ve-

[22] Certo, il motivo dell'*altro* appare ugualmente alla base dell'ermeneutica moderna, in Schleiermacher. Per lui l'interpretazione è la comprensione del discorso dell'Altro (*autrui*), di fronte al quale la situazione ordinaria, e non eccezionale, è quella della non-comprensione, o del fraintendimento (cfr. M. FRANCK, *op. cit.*, pp. 152 sgg.). In modo diverso, questo motivo lo troviamo nel «Tutt'Altro» di Ricoeur (cfr. *De l'interpretation*, cit., p. 505), e forse nell'interpretazione lacaniana dell'ermeneutica freudiana a proposito della problematica del «discorso dell'Altro». In ciascuno di questi casi, occorrerebbe analizzare fino a che punto è messa in gioco l'alterità *del* senso, e non solo un senso proveniente da un «altro» ben identificato (e perciò dotato di un senso non alterato). Per quel che riguarda Heidegger, bisogna certo rilevare con Greisch (*op. cit.*, p. 33) che la problematica ermeneutica di *Essere e tempo* si stacca dai suoi antecedenti anche nel fatto che essa abbandona il motivo del rapporto con l'Altro (*autrui*). Esplicitamente quanto meno, e a proposito di una impostazione non antropologica della questione. Ma, anche al di là dell'«alterità» del senso di cui per il momento è questione, vedremo, nel *Colloquio*, apparire o riapparire un Altro (*autrui*) non antropologico.

nire»...) in prima istanza non si interpreta, ma si annuncia. Ora è proprio sull'*annuncio* che cade tutto l'accento dell'analisi, che verrà fatta più tardi, in *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, a proposito dell'*hermeneia*.

Benché non sia il luogo qui di commentare questo testo nel suo insieme, occorre ricordare che l'ermeneutica non vi gioca un ruolo episodico: essa è il filo conduttore, talvolta visibile, talaltra nascosto, del colloquio stesso. La prima domanda rivolta al pensiero di Heidegger porta in effetti sul motivo dell'ermeneutica così come si presentava in *Essere e tempo*. Heidegger avvia una risposta ricordando che l'origine di questo motivo, per lui, è collocabile nella teologia e in Dilthey, ma egli fa anche riferimento a Schleiermacher, di cui cita la definizione dell'ermeneutica («l'arte di intendere rettamente il discorso di un altro»). Egli afferma quindi che in *Essere e tempo* «il termine ermeneutica» «non sta a indicare [...] né l'arte dell'interpretazione né l'interpretazione stessa, bensì piuttosto il tentativo di determinare l'essenza della interpretazione sulla base dell'ermeneutico»[23]. Il suo interlocutore gli domanda cosa voglia dire «ermeneutico». A partire da qui il motivo esplicito si perde, per riaffiorare solo molto più in là, quando ci si accorge che la questione non è stata delucidata. Viene allora ricor-

[23] *In cammino verso il linguaggio*, trad. di Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1979, p. 91.

dato che Heidegger, da *Essere e tempo* in poi, ha abbandonato il termine «ermeneutica». L'abbandono di un termine non impedisce – per contro – che il significato appena preso in considerazione con questo termine sia reso esplicito. Heidegger fornisce questa esplicitazione riferendosi all'*hermeneia* greca, nel passaggio seguente:

> L'espressione «ermeneutico» deriva dal verbo greco ἑρμηνεύειν. Questo si collega col sostantivo ἑρμηνεύς, sostantivo che si può connettere col nome del dio Ἑρμῆς in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: ἑρμηνεύειν è quell'esporre che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio. Ora l'interpretazione di ciò che è detto dai poeti – i quali, secondo la parola di Socrate nel dialogo platonico *Jone* (534c) ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν «sono messaggeri degli dei» – si configura appunto come un esporre di tal natura.
> G. – Il breve dialogo di Platone che ha ricordato mi è particolarmente caro. Nel passo, che Ella ha in mente, Socrate estende la catena dei rapporti, prospettando i rapsodi come quelli che annunciano la parola dei poeti.
> I. – Da tutto ciò risulta chiaro che ἑρμηνεύειν non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare messaggio e annunzio [24].

Il colloquio prosegue scivolando dall'ermeneutica alla «parola che dà voce alla relazione ermeneutica», e passando sul colloquio stesso, che appare come lo scambio o la «liberazione» di due domande che vengono rivolte allo «stesso»: la domanda del Giapponese riguardante l'er-

[24] *Ibid.*, pp. 104-105.

meneutica, e la domanda, già presentatasi prima, dell'interlocutore sul termine giapponese per dire «il linguaggio». Questa «medesimezza» dell'ermeneutica e del linguaggio sposta il rapporto stabilito in *Essere e tempo* tra l'*hermeneia* e l'asserzione, sia pure di una misura impercettibile (infatti il colloquio chiama in causa il § 34 di *Essere e tempo* come avendo già introdotto ciò che è ora in gioco). Ma questa «medesimezza» non è tematicamente delucidata. Quando il Giapponese chiede ancora una volta: «Quale idea proporrebbe Ella ora del rapporto ermeneutico?», gli viene risposto:

> Per verità, io vorrei evitare di «pro-porre un'idea» non meno decisamente di quanto vorrei evitare di parlare *sul* linguaggio [25].

In luogo di un discorso sul linguaggio – e/o sull'ermeneutica –, è il colloquio (il *Gespräch*) stesso che il colloquio, avviandosi al termine, proporrà come «giungere a un dire nascente dall'ascolto del Linguaggio e dal tentativo di tradurlo in parola» (o semplicemente «nell'ascolto del Linguaggio»). In quanto tale, il *Gespräch* dovrebbe procedere, non dagli uomini che vi discorrono, ma da un invito, da un appello fatto agli uomini da parte della *Sprache* stessa. Il colloquio dovrebbe dunque essere – per lo meno secondo quel che

[25] *Ibid.*, p. 122.

tutto lascia intendere – l'annuncio ermeneutico del Linguaggio, e nello stesso tempo l'annuncio di ciò che è «il rapporto ermeneutico», il quale non si lascia «esporre» (presentare, *darstellen*) con un discorso. Ma ciò suppone una determinazione del *colloquio* cui non corrisponde «ogni discorrere che gli uomini vengano facendo tra loro», e al quale, forse, secondo il Giapponese, «neppure i *Dialoghi* di Platone» potrebbero corrispondere. L'interlocutore risponde: «Preferirei lasciare aperto il problema...».

Se, di conseguenza, grazie al prelievo violento che mi autorizzo a fare sul testo [26], di questo *Colloquio* manteniamo solo l'esplicitazione a proposito dell'ermeneutica, trascurando gli altri motivi che esso sviluppa, ci troviamo di fronte a una situazione singolare e complessa. La parola «ermeneutico» è tratta dall'abbandono in cui cade

[26] Ma ho deliberatamente tralasciato la questione della violenza dell'interpretazione, che appare in *Essere e tempo*. Nel caso presente, almeno, bisogna precisare quanto segue: la violenza consiste nel trascurare tutta l'importantissima rete di temi che forma il materiale essenziale del *Colloquio*. Tale materiale comprende i temi maggiori del pensiero di Heidegger dopo *Essere e tempo* (il testo è del 1953-1954), ed è su di essi e tra di essi che la parola abbandonata «ermeneutica» vien fatta circolare. Non ho né la competenza né l'intenzione di soffermarmi su questi temi. Mi accontento di notare che il testo in questione fa risorgere la parola abbandonata. E, fino a un certo punto, ciò avviene meno per «spiegarla» attraverso nuovi motivi, che per consegnarla alla fine a un nuovo abbandono, che torna anche a riaffidarla alla sua destinazione originaria – quella che già *Essere e tempo* invocava. Si produce così una specie di violenza autointerpretativa di Heidegger, di cui tento solo di seguire le indicazioni. Si produce anche, è vero, un circolo: tento, con o malgrado Heidegger, di fargli violenza...

a opera della questione dell'altro – a opera della messa in scena di una questione dell'altro, il quale è, a un tempo, l'altro dell'Occidentale, e il rappresentante di un antico discepolo giapponese di Heidegger. La questione dell'ermeneutica è stata sollevata a proposito del fatto che questo antico discepolo – all'epoca di *Essere e tempo* – si richiamava innanzitutto ad essa. Tale questione è dunque riattivata grazie a una doppia meditazione: quella della comprensione, o dell'interpretazione, del pensiero di un maestro da parte di un discepolo, e quella della comprensione, o della traduzione, della parola di questo pensiero in una lingua che svolge la funzione di lingua dell'altro per eccellenza. E a tutto ciò si può aggiungere che si tratta anche della comprensione del discepolo da parte del suo attuale rappresentante, che fu suo studente: tra le lingue e in ogni lingua, c'è un indefinito rinvio da comprensione a comprensione. Potremmo analizzare così tutti i particolari della messa in scena [27] (e innanzitutto la scelta del *genere* del dialogo, che suppone una messa in scena) per arrivare a questo: ciò che è messo in scena, è l'ermeneutica stessa, nella sua infinita presupposizione e nel suo carattere «enigmatico», che è stato annunciato da Heidegger fin dalla sua prima risposta a questo proposito [28]. Non

[27] Così, il libro di Schleiermacher tenuto «sottomano», e non citato a memoria da «colui che domanda».

[28] *In cammino...*, cit., p. 89.

viene data *risposta* alla domanda perché il colloquio – il testo – è esso stesso la risposta. È la risposta in quanto si offre all'interpretazione, alla decifrazione delle sue figure, segni o simboli, che sono figure, segni o simboli dell'interpretazione stessa. Il colloquio è a un tempo l'enigma e la cifra dell'enigma.

Ora questa situazione è, tipicamente, classica: nel suo principio, è esattamente la stessa del dialogo platonico in generale – cioè, se non del funzionamento di tutti i testi di Platone, per lo meno di tutti quelli in cui la messa in scena è precisamente calcolata per «*mettre en abyme*» l'oggetto della ricerca[29]. Se il *Colloquio* si riferisce ai *Dialoghi* di Platone, e lascia aperta la questione di sapere se siano o meno dei *Gespräche*, tale fatto significa precisamente questo: il *Colloquio* in questione è una ri-messa in gioco ** di tutta la scena platonica (filosofica) del dialogo, questa volta per mettere in scena non questo o quel-

[29] Resterebbe da esaminare se tutti i testi di Platone sono, in questo senso, dei *dialoghi*. Ricordiamo qui solo la trilogia *Teeteto - Il Sofista - Il Politico* (cfr. sul *Sofista*, J-L. NANCY, *Le ventriloque*, in *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976), il *Fedro* (cfr. J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione* (1972), trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano, Jaca Book, 1989), il *Timeo*, il *Simposio*. Cfr. anche, sul dialogo filosofico, PH. LACOUE-LABARTHE - J.L. NANCY, *Le dialogue des genres*, "Poètique", 21.

** «*Rejoue*»: *jouer*, in francese, vuol dire sia «giocare» che «recitare». Qui è usato contemporaneamente nei due sensi, per mantenere l'idea della «scena» filosofica e quella del «gioco del pensiero», così come appare nel *Colloquio* di Heidegger. Il termine mantiene questo doppio significato anche nei passaggi successivi [*N.d.T.*].

l'oggetto di ricerca ma, se così posso dire, la «dialogicità» stessa, o la *Gesprächheit* in quanto tale. L'ermeneutica, come «*arte* di comprendere bene il discorso dell'altro», è recitata, cioè effettuata, eseguita, rappresentata e presentata nell'opera d'arte che è il *Colloquio*. Ma come non è sicuro che questo non sia già il caso del dialogo platonico (l'oggetto del *Menone*, del *Teeteto*, del *Sofista*, del *Simposio*, per non citare che questi, non è sempre *anche* il dialogo o la dialogicità in quanto tali?), allo stesso modo, e in senso inverso, saremo indotti a domandarci se il *Colloquio* non *ri-metta in gioco* di fatto, semplicemente, fino a un certo punto, la scena filosofica. Cioè la scena della «*mise-en-abyme*», la scena del testo che non dice nient'altro che se stesso, la scena della presentazione del presentato tramite la forma stessa della presentazione (o rappresentazione [30]) – in breve, ciò che ha sempre assillato la filosofia con il motivo ossessivo di un'auto-esposizione vivente, animata, dello scambio dei pensieri, di uno scambio che – maieutico, didattico, interrogativo o meditativo – è esso stesso pensato come la libera vita del pensiero.

Constateremo allora che, contemporaneamente, questa scena si offre anche come la scena classica dell'interpretazione: il dialogo, che mette

[30] Su questo insieme di motivi, e sulla loro surdeterminazione filosofica, cfr. PH. LACOUE-LABARTHE, *Le sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979.

in gioco l'alterità dei discorsi o delle parole, si costruisce da se stesso come questo discorso *altro*, né esplicativo, né dimostrativo, né di esposizione «su», ma consegnato al suo corso errante, alla felicità della sua indeterminatezza [31]. Ciò che rende questo discorso *altro*, è il fatto che esso si dà, vuol darsi così per il discorso *dell'Altro* (del *Senso*): nessuno vi parla – solo finzioni –, ma *il* dialogo essenziale vi dialoga con se stesso, l'Intrattenimento vi si intrattiene [***]. *Das Gespräch spricht von sich selbst*, il dialogo parla di se stesso, in tutti i sensi dell'espressione. E più ancora forse: *das Gespräch* deve essere inteso, più originariamente che come «dialogo», come il *Ge-spräch*, l'adunata essenziale del Linguaggio. Vale a dire che il Senso *vi si interpreta*, in parti assegnate, e si dà così all'interpretazione e alla comprensione. In definitiva, secondo il circolo che egli tende da se stesso: bisogna aver posto l'essenza dialogante del pensiero (ancora Platone...) per comprendere la messa in scena del dialogo.

Paradossalmente, il circolo dell'interpretazione si chiuderebbe così sull'ermeneutico che doveva aprirlo [32]. O ancora, e più esattamente, sarebbe

[31] *In cammino...*, cit., p. 92.

[***] «L'Entretien s'y entretient»: traduciamo questa volta *Entretien* con «Intrattenimento», anziché «colloquio», per mantenere l'allitterazione con *entretient* [*N.d.T.*].

[32] Paradossalmente anche – se ha un senso esprimersi in questi termini – il «progresso» del pensiero del *Colloquio* in rapporto a *Essere e tempo* sarebbe, per questo riguardo, allo stesso tempo «regressivo».

l'apertura ermeneutica stessa – o l'annuncio – a determinarsi come circolo. Quando Heidegger dichiara di rifiutarsi a una «esposizione *su*» l'ermeneutica, ha appena ricordato che «un discorso sul cerchio rimane sempre un discorso alla superficie», benché ciò proceda da un riconoscimento necessario. Come in *Essere e tempo*, il circolo è superficiale e improprio, è solo espressione o immagine. Non dovremo allora comprendere che questo circolo superficiale e necessario, che non potrebbe essere sostituito da un'altra esposizione, è esso stesso da *comprendere* e da *interpretare* a partire e in vista dell'ermeneutica autentica? Per essere in grado di interpretare il circolo, bisogna aver riconosciuto innanzitutto che l'ermeneutica è il suo senso, benché tale senso non possa essere raggiunto che dall'interpretazione del circolo. Cioè, a un tempo, secondo la dualità (circolare) inscritta direttamente nel genitivo «l'interpretazione del circolo», dall'interpretazione che il circolo dà dell'ermeneutica, e dall'interpretazione del senso dell'ermeneutica attraverso la comprensione del circolo. L'interpretazione dell'interpretazione è insomma proprio l'ermeneutica, cioè il circolo stesso, in quanto senso che si sottrae all'interpretazione perché la precede, e senso che si *rileva* [*relève*] da e nell'interpretazione perché la segue.

Si può dire ancora diversamente: il circolo «in quanto circolo» non è nient'altro che il rapporto

d'interpretazione che circola dal circolo come espressione impropria al circolo originario del senso. Alla fine, il circolo rileva la sua propria figura [33]. Qui pertanto, il dialogo si dialettizza.

[33] Ed è forse a questa direzione, suggerita da Heidegger, che sono rimasti fedeli gli ermeneuti contemporanei.

II

Ri-giocando così la grande scena filosofica dell'interpretazione, in un circolo del circolo o nella «*mise en abyme*» di tutti i circoli offerti dal *Colloquio*, Heidegger tuttavia porta tale scena al limite – al confine del circolo, potremmo dire. E in due modi simultanei: da un lato, l'«ermeneutica» originaria diviene qui, grazie a un accerchiamento della problematica di *Essere e tempo*, essa stessa *il* senso che è da comprendere, che bisogna presupporre e, diciamo, anche a costo di apparire «brutali», che bisogna *credere*, e a cui la messa in scena ci impone di credere che i due interlocutori credano. Sotto questo aspetto, il suo «enigma» ha qualcosa di sacro, e del resto il tono del colloquio non è esente da una certa complicità di pietà o di devozione tra complici di una stessa credenza. *Hermeneia* diventa il nome sacro, originale e originario del senso. In tale assunzione e identificazione con un nome la cui grazia è dovuta alla lingua originale del pensiero e al «gioco» raffinato di questo pensiero con il divino Hermes, l'*alterità* è sul punto di essere riassorbita.

Ma, d'altra parte, questa assunzione di origine non ha luogo, se ha luogo, in modo così semplice. È il richiamo a Platone a dare il senso originario di *hermeneia*. Questo senso originario (sottoposto d'altronde alla comprensione circolare del colloquio) è dunque rintracciato in uno di quei dialoghi di cui non è deciso se abbiano il carattere di un autentico «colloquio». A partire da qui si impone una seconda lettura: se non è possibile decidere che il dialogo platonico messo in discussione al centro di questo colloquio, e quasi la sua cifra, l'*Ione*, sia un autentico «colloquio», ciò è forse perché di nessun dialogo è possibile decidere se sia un autentico colloquio. Di nessuno, e dunque neppure di quello che stiamo leggendo, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*. Il suo titolo – *Aus einem Gespräch von der Sprache* – vuol farci capire che noi leggiamo solo un estratto del colloquio, una trascrizione parziale. Il «vero» colloquio è illeggibile, inudibile, scomparso nell'erranza della contingenza in cui ebbe luogo... È qui ancora un procedimento di tipo platonico, e allo stesso tempo l'indicazione di una «inautenticità» generalizzata: ma non nel senso che tutti i dialoghi leggibili siano inautentici; si tratterebbe piuttosto del fatto che l'autenticità del «colloquio», l'autenticità *ermeneutica* non si *decide*. Essa sarebbe anteriore o esteriore rispetto all'ordine delle decisioni che consentono, appunto, di attribuire la giustezza di una interpretazione e l'autenticità di un senso. Con uno stesso movimento (se mi è

permesso di esprimermi in modo così barbaro) il *Colloquio* originerebbe e disoriginerebbe il *Gespräch* verso il quale fa segno come verso l'*hermeneia* della *Sprache*.

Per verificare questo sospetto, bisogna prima verificare un'ipotesi corollario: l'ipotesi che il rinvio all'*Ione*, incaricato di fornire il senso originario dell'*hermeneia*, abbia in realtà un'altra funzione che il semplice richiamo all'autorità di un'origine autentica. (Del resto, il richiamo all'etimologia di *Hermeneia* da *Hermes*, etimologia «giocosa», a sua volta presa a prestito – senza che ciò venga detto – da Platone [34], è un lieve segnale in questa direzione, per quanto una sfumatura possa distinguere questo gesto dal «serioso» e dalla «credenza» che si incontrano in altre etimologie – cioè in altre interpretazioni – di Heidegger.) Ora da un lato il rinvio all'*Ione* non si limita a un passaggio, a una definizione citata

[34] Nel *Cratilo*, 407c. Se il termine può avere il senso di traduzione o di spiegazione (*Teeteto*, 163c, 209a, *Filebo* 16a, *Leggi* 966b), precisiamo che il senso (...) di annuncio, di rilascio di un messaggio, di un'informazione, è largamente attestato in Platone (ad esempio *Epinomide* 984c, *Repubblica* 524b, *Simposio* 202e, *Leggi* 907d), accanto al senso di espressione, o di parola-al-posto-di (*Repubblica* 453e, *Lettera* VIII 355a). Annuncio, segnale o avvertimento costituiscono anche il senso del termine in Aristotele (*Le parti degli animali* 660a35, *L'anima* 420b19); nella *Poetica* 50b14, la *lexis* è definita come *hermeneia dia tès onomasias*: l'annuncio, la presentazione di un senso tramite la nominazione. Si tratta appunto di un «far conoscere» di cui il linguaggio non è che un mezzo eventuale (in *Le parti degli animali*, è il canto degli uccelli in quanto segnale). Per ciò che riguarda il titolo del *Peri hermeneias*, esso designa evidentemente un trattato dell'espressione o dell'esposizione significante.

dal testo. Viene evocato il testo in quanto tale, nel suo insieme: non appena il Giapponese aggiunge che, per Socrate, non solo i poeti sono interpreti degli dei, ma i rapsodi lo sono dei poeti, tutta la struttura dell'*Ione* è evocata, senza che la necessità di questa indicazione sia visibile nell'economia del *Colloquio*. D'altra parte, tale testo *in quanto dialogo* è fatto oggetto di una designazione e di una predilezione dichiarate («Il breve dialogo di Platone che ha ricordato mi è particolarmente caro»), che sovraccaricano in qualche modo la sua «*mise en abyme*». (E come non rilevare che il *Colloquio* è anch'esso un «breve dialogo»?)

Dobbiamo dunque avanzare l'ipotesi che bisogna prendere sul serio questi indizi, e la *mise en abyme* deve essere trattata senza riserve: detto altrimenti, che bisogna (che Heidegger ha voluto farci) leggere l'*Ione* nel *Colloquio* – e che soltanto la lettura dell'*Ione* può far funzionare diversamente che in circolo il senso originario dell'*hermeneia*. L'enigma non è forse, a questo proposito, un enigma sacro che sia sfuggito già a Platone, ma consisterebbe in ciò: una certa lettura di Platone – cioè anche un certo percorso *della* filosofia e *nella* filosofia – rende conto dell'eccedenza dell'*interpretazione* filosofica a cui l'*hermeneia* in quanto «annuncio» invita. È a un annuncio e a un'apertura del testo stesso della filosofia che siamo invitati: da Platone a noi, il circolo ermeneutico filosofico non avrebbe cessato di spezzarsi...

Cosa annuncia l'*Ione* a proposito dell'annuncio? Leggiamo, interpretiamo.

* * *

Socrate incontra Ione. Chi è questo Ione di Efeso? Chissà? Potrebbe esser lì a occupare il posto di Ione di Chio, autore di tragedie e di testi filosofici, come Platone, e contemporaneo di Socrate? Potrebbe occupare per omonimia il posto di colui che ha scritto i versi: «il *gnothi seauton* è una piccola parola, ma un'opera tale che solo Zeus tra gli dei ne è capace» [35]? Potrebbe svolgere, insomma, il ruolo di un rivale – o di un doppio, più o meno grottesco o pietoso – di Socrate e di Platone insieme. Bisogna lasciare la domanda aperta.

Ione ritorna da una gara di rapsodi. I rapsodi sono declamatori di poemi, o se si preferisce – e sarà più esatto – declamatori di poeti [36]. Ione ha ottenuto un primo premio. Socrate invidia meno il premio che l'arte del rapsodo in quanto tale. Queste persone devono vestir bene e avere bell'apparenza: il contrario, si sa, di ciò che è Socrate. (È il primo accenno d'ironia che non cesserà di indirizzarsi a Ione – per lo meno in apparenza. Converrà interrogarsi sulla sua portata.) Ma soprattutto, passano il tempo in compagnia dei

[35] Citato in PAULY-WISSOWA, *Ione di Chio*.

[36] Cfr., altro doppio o pseudonimo, C.G. NIETZSCHE, *Platonis dialogus Ion*, Lipsia 1822.

grandi poeti, di cui «conoscono a fondo il pensiero, e non soltanto i versi»: il rapsodo in effetti deve essere *hermeneus* della *dianoia* del poeta (cioè, in prima approssimazione almeno, del suo pensiero). «Ora è impossibile far bene ciò, se non si sa quel che il poeta vuol dire (*o ti legei*)». L'*hermeneia*, è dunque distinta dall'acquisizione del sapere relativo a questo *logos*; tale sapere rende possibile una vera e propria *hermeneia*, che si indirizza «agli uditori». *Hermeneuein*, è interpretare nel senso di declamare e di mettere in scena il *logos* del poeta. Il *logos* (e/o la *dianoia*) si distingue dai versi (*epê*) in quanto tali, e il buon *hermeneus* è colui che fa intendere il *logos* nella dizione dei versi.

La situazione di partenza è dunque chiaramente quella di una distinzione tra la forma e il contenuto, tra il suono e il senso. Essa implica, come preliminare e condizione dell'interpretazione sonora e scenica, un'attività di interpretazione nel senso più classico della parola: il rapsodo deve comprendere il poeta, deve farne l'esegesi. Ma questa attività non è esattamente l'*hermeneia*. Essa consiste qui nell'«apprendere a fondo» (*ekmanthanein*). Inoltre, questa acquisizione di sapere si presenta come semplice (anche se ha bisogno di un arduo lavoro) e diretta: non consiste in una decrittazione di sensi nascosti[37]. L'*hermeneia*, per

[37] Nell'*Ione* non si tratta dunque dell'interpretazione allegorica dei poeti: cfr. a questo proposito la messa a punto di L. Méridier nella sua *Notizia* sull'*Ione* (Paris, Belles Lettres, 1965). In via generale, non

contro, è più complessa, ma come vedremo, non si apprende. Essa è l'attività (declamatoria e mimica: il rapsodo sarà più volte associato all'attore) che libera il senso del poema liberando il poema stesso. O ancora, se l'*ekmathesis* sta nell'apprendere *ciò che dice* il poeta attraverso il suo dire, l'*hermeneia* consiste nel riprodurre il poeta nei suoi versi, nel *farlo dire* nel suo proprio dire.

Ione dichiara allora di possedere questa «competenza» [38] solo a proposito di Omero. Quand'anche gli altri poeti trattino gli stessi argomenti del suo poeta esclusivo, egli resta impotente di fronte ai loro poemi. Gli altri «non hanno poetato come Omero», ma «molto peggio» (531d), e Ione, che con questa stessa affermazione sembra pure aver l'aria di tecnico esperto della poesia, afferma di intendersi solo di materia omerica. Di passaggio, Socrate ha citato, come primo esempio di argomento comune a più poeti, l'arte divinatoria,

si tratta dell'interpretazione del senso o dei sensi. Che l'acquisizione del sapere sul poeta sia «semplice» in questo senso non vuol dire che essa non abbia richiesto a Ione «il più grande sforzo»: uno sforzo proporzionale, forse, a ciò che distingue Ione dagli interpreti allegorici che nomina in questo passo (530d). Di qui, egli è così in grado di esprimere a sua volta delle *dianoiai su* Omero. Ma queste ultime non sono interpretazioni. Méridier vi vede della «parafrasi elogiative». In ogni caso esse non costituiscono l'oggetto dell'*hermeneia* in quanto tale, esse attestano il sapere da cui dipende la buona *hermeneia*. Ed è lo statuto di questo «sapere ermeneutico» che sarà discusso.

[38] Così si può rendere l'idea di *deinos*, più spesso tradotto con «abile». È la parola sempre ricorrente nel dialogo per indicare coloro che sono competenti in qualche sapere o arte.

la mantica. E il primo esempio di quegli esperti cui Ione non assomiglia sarà l'indovino: in tutti i poeti un indovino potrebbe dare un giudizio su ciò che essi dicono della mantica.

È posta dunque, in qualche modo, la questione di due tipi di conoscenza esperta: quella dei tecnici o dotti competenti in un settore (mantica, medicina ecc.; è stato anche ammesso che debba esistere qualcosa come una «poietica»), e quella di questo ermeneuta esperto solo in Omero. La qual cosa suppone: esperto di tutto ciò di cui parla Omero, senza distinzione di settori particolari, ma solo quando è Omero a parlare, e qualunque cosa gli altri poeti dicano sullo stesso argomento. L'ermeneuta ha dunque innanzitutto ed essenzialmente – se non esclusivamente – un sapere che non è del «contenuto», o del senso, ma che non è neppure quello di una «forma». È, strana cosa, un sapere, e un sapere eccellente, se non addirittura perfetto, del senso, di tutti i sensi possibili, di tutto ciò che può essere oggetto di una *dianoia*, in un solo poeta. L'*o ti legei* che si tratta di conoscere a fondo deve intendersi meno come un «*ciò che* egli dice, o vuol dire (come lo interpreta il traduttore)» che come un «ciò che *egli dice*», lui, Omero, e lui solo: si tratta meno del contenuto degli enunciati che della singolarità di una enunciazione (e di conseguenza, non si tratta di un «voler dire», ma dell'unicità di un dire). Questo sapere è il sapere *del senso in una sola forma*. Socrate ha snidato questa strana cosa, e vuole esaminarla.

Il suo giudizio è presto detto: l'*hermeneia* del rapsodo non è né una *techné*, né una *épistémé*. Ciò che non è né l'una né l'altra è forse *sophia*: Socrate dichiara di non essere *sophos*, ma che lo sono «i rapsodi e attori, e coloro di cui essi cantano i poemi» (532d). Anche qui, a proposito del ruolo svolto dall'ironia, non bisogna essere troppo precipitosi. Come altrove e spesso (forse sempre?) in Platone, una competizione si instaura tra il filo*sofo* e un altro. Ma tale competizione non mira a sottomettere semplicemente l'altro al filosofo. Essa mira, in modo più sinuoso e meno decidibile, a mostrare che il filosofo è superiore *nel campo dell'altro*, o che è la verità dell'altro, una verità alla quale l'altro in quanto tale appartiene, di conseguenza, ma esattamente in quanto questa verità è la propria. Il filosofo si sottomette dunque *anche* a ciò di cui si appropria, a questa verità dell'altro e a quest'altra verità [39]. Il problema dell'*hermeneia*, e la ragione di consacrargli un dialogo [40], non è forse nient'altro che il problema dell'annuncio *dalla* filosofia e *alla* filosofia di questa verità altra (che

[39] Socrate dice: voi siete *sophoi*, mentre io «come conviene a un semplice cittadino privato, non dico nient'altro che il vero». C'è ironia nella misura in cui questa verità domina la *sophia* degli altri; ma quest'ultima, per l'appunto, non sarà domabile. Essa non impedisce, al contrario, che sia messo in gioco un dominio non-domabile, dove la filosofia non si riprende più, ma si eccede.

[40] Che non è confuso, come hanno pensato molti commentatori, e Schleiermacher per primo. Ma che non è neppure, come hanno pensato quasi tutti gli altri, una semplice critica e squalifica dei rapsodi e dei poeti.

prenderà simultaneamente la forma di un annuncio *alla* poesia e *dalla* poesia).

Tutta la ricerca del dialogo definisce questo: che l'ermeneia non è un'arte né una scienza, cioè che non ha nessuna competenza generale o d'insieme (in rapporto «al tutto» della «poietica», 532), ma, nel senso più forte della parola, una competenza *singolare*.

Quindi non è senz'astuzia che Socrate mette in rilievo la natura eccezionale del caso di Ione, dichiarando che nessun giudice competente in pittura, in scultura, in musica, in canto, o ancora nell'arte rapsodica si trova in una situazione simile. Ciascuno ha competenza generale nel suo campo. Ma l'*hermeneia* non è un'attività di giudizio, di discriminazione; essa non è un'attività *critica*, né, in questo senso, interpretativa. Socrate gioca d'astuzia mettendo in atto uno spostamento verso la competenza critica, spostamento al quale Ione non è preparato, ma che egli stesso non ha in realtà effettuato. L'ultimo esempio di Socrate fa vedere l'astuzia: giudicare le prestazioni dei rapsodi è cosa ben diversa che essere un rapsodo. D'altra parte, nel sistema delle belle arti, il cui sommario è stato appena furtivamente fornito sotto la parvenza di semplici esempi, manca la poesia. Il suo posto è doppiamente riservato: si parlerà dei poeti più tardi, e la loro posizione è qui tenuta dal rapsodo. Come il commento classico del dialogo ha ripetuto a iosa, il rapsodo sarebbe un depistaggio per prendersela in realtà con il

poeta. Per sé solo, tuttavia, questo argomento non regge, perché Socrate parlerà direttamente dei poeti. Se il rapsodo supera il poeta, è perché, lo vedremo, la poesia non va senza la sua *hermeneia*, né si va alla poesia che attraverso la sua *hermeneia*.

* * *

Socrate dà quindi la sua spiegazione di una competenza che non è tale, che non possiede in proprio un campo di giurisdizione, e che non ha il dominio di se stessa. A dare l'impulso a Ione è una «forza divina». Questa forza agisce come una calamita che attiri anelli di ferro. La caratteristica del magnetismo – perché siamo qui di fronte, in fondo, al primo trattato filosofico sul magnetismo, e che prelude a molti altri [41] – sta nel fatto che esso comunica la sua forza: ques'ultima passa *negli* anelli, che possono fare (*poiein*) a loro volta come la calamita e attirare altri anelli. Così si può avere «una lunghissima serie di anelli appesi gli uni agli altri»[42] (533c) – e non una «catena» come vuole il traduttore ****, perché gli anelli non sono precisamente incatenati. Essi sono *scatenati* (in tutti i

[41] A quello di Hegel, in particolare, e, attraverso Hegel e la sua epoca, alla considerazione del magnetismo psichico dell'ipnosi, e di qui al trattato freudiano che ordisce una rete complessa tra l'ipnosi, l'interpretazione e la poesia...

[42] Perché proprio anelli? L'interpretazione è facile: è un'allegoria dei circoli ermeneutici.

**** Si intende qui, ovviamente, il traduttore francese dell'*Ione* [*N.d.T.*].

modi, lo si vedrà), e si tengono insieme: il magnetismo, è qui l'enigma.

Vien data la spiegazione dell'immagine: la calamita è la Musa. Essa fa (*poiei*) «ispirati (*entheous*, entusiasti)», che ne entusiasmano altri a loro volta. Vengono così introdotti i poeti: infatti essi sono i primi «entusiasti e posseduti», e i primi così a non procedere «per *technè*». È notevole il fatto che il magnetismo sia in fin dei conti meno utilizzato per raffigurare la natura misteriosa dell'entusiasmo (certo, tutto dipende da questo mistero: ma, non è il magnetismo ad essere spiegato, è esso che spiega tutto), che per introdurre la «catena». Oppure: ciò che importa in questo mistero, è meno il carattere eccezionale, «non naturale» [43] della forza, che la sua comunicatività, la sua transitività. Il mistero è così prima di tutto in ciò che così *succede*: in una recettività che dà luogo a un'attività che *è* allo stesso tempo una spontaneità. Il magnetismo risponde alla determinazione di una «spontaneità recettiva», tale quale Heidegger, dopo *Essere e tempo*, la trarrà da Kant grazie alla violenza dell'interpretazione. Esso risponde dunque alla determinazione della finitezza. Potrebbe essere che la finitezza sia la posta in gioco dell'*hermeneia*? e potrebbe essere che lo sia fin da Platone? Ione sarebbe forse il primo nome del-

[43] Ma questa espressione non ha senso per Platone – non più di quanta ne possa avere, benché per altre ragioni, per la scienza moderna del magnetismo.

l'esserci finito? Per finire, non ci sottraremo a queste domande. Ma proseguiamo la lettura.

I poeti sono dunque i primi ipnotizzati. Non sono più in senno, dal momento in cui sono entrati «nell'armonia e nel ritmo» (534a). Sono simili ai Coribanti o alle Baccanti. Essi stessi lo dicono, quando si paragonano alle api che volano bottinando nei giardini delle Muse.

> E dicono il vero: giacché è lieve cosa un poeta e alata e sacra, e non è capace di *poiein* prima d'essere entusiasta... (534b).

Valutiamo ciò che sta alla base del modo tradizionale di citare, cioè di interpretare: «il poeta è lieve cosa» è lungi dall'essere francamente e semplicemente un giudizio sprezzante o diffidente di Platone. È anche, e innanzitutto, ciò che il poeta stesso dice [44]. Ed egli dice così il vero – il vero, questa cosa semplicissima che Socrate stesso dice in quanto uomo semplice. Il poeta dice il vero su ciò che è più o altro che la semplice verità, su una specie di «sophia». Quanto meno il filosofo è là per dire che il poeta dice il vero su se stesso. Ma se questa «verifica» del dire del poeta non contenesse nient'altro che la sua conversione in giudizio critico, a cosa servirebbe allora tutta l'analisi in cui tale verifica è coinvolta, e di cui, lo si vedrà,

[44] Tenuto conto, beninteso, dell'ironia esistente nell'interpretazione platonica del dire dei poeti. Ma l'ironia, è tempo di capirlo (dal momento che Hegel lo aveva capito), non è che il rapporto dello stesso allo stesso.

l'essenziale non è ancora sviluppato? In realtà, si tratta piuttosto qui di una verità altra, che la filosofia annuncia e che insieme si lascia annunciare.

«Lieve cosa, alata, sacra»; la citazione-interpretazione tradizionale ha contemporaneamente torto e ragione di prendere in considerazione solo il primo epiteto. Infatti è il «lieve» che spiega il «sacro» e non l'inverso. Il «sacro» (o il «santo») è la cosa lieve, fluttuante, aerea, che obbedisce solo alla felicità o all'occasione dell'incontro [45]. L'occasione, è ciò che può mettere fuori di sé – nell'altro, *en-theos* –, in delirio. L'occasione lieve è la logica dell'essere-fuori-di sé: come si potrebbe essere fuori di sé per scienza, calcolo e volontà? Occorre la passività, una santa passività che dà presa alla forza magnetica. La levità del poeta è costituita da questa passività, sensibile agli afflati e ai profumi del giardino delle Muse. È proprio alle circostanze fortuite e alle grazie presenti in

[45] Aerea è anche la voce sonora, veicolo dell'*hermeneia* per Aristotele, *L'anima*, loc. cit. In tutto ciò che segue, sarà sempre questione della voce, mai della scrittura. I poemi di Omero sono scritti, ma probabilmente essi non valgono come quel *testo* da interpretare che forma sempre, da Schleiermacher fino a Gadamer, la condizione di partenza dell'ermeneutica. Con questa condizione, viene in effetti posto qualcosa come una opacità del testo, che l'interprete deve delucidare o attraversare. Il pensiero contemporaneo della scrittura e del testo (Blanchot, Barthes, Derrida) con tali parole, a questa stregua, considera ciò che si annuncia qui, sotto le specie della «voce». E ciò vuol dire quanto meno questo (prima di altre analisi che occorrerebbe fare): la *voce* di un testo è ciò che di esso è sempre perfettamente «chiaro» per il fatto che *si dà* senza preoccupazione della trascrizione di un senso. Ogni testo in quanto tale, fino al più ermetico o al più poetico, possiede innanzitutto questa perfetta «chiarezza», che non è visiva (significante), ma «sonora», «aerea», «ermeneutica».

«questi giardini o valli» che essi devono il fatto di trovare il miele che ci portano. Non *fanno* il miele, lo ricevono, e la spontaneità poetica non consiste nel fabbricare o nel creare (cosa per la quale occorrerebbe una *techné*), ma nel «portarci» ciò che raccolgono. È un dono – e un dono di ciò che fu donato loro dalle Muse. La levità e la santità dell'occasione sono anche quelle del dono. (Di converso, non è una circostanza occasionale se ciò che vale così per tutti i poeti ci è presentato qui a proposito dei *melopoioi*, che si traduce con «poeti lirici», i cui versi o canti – *melê* – sono in assonanza con il miele – *meli* – e con le api – *melittai*. Non è una circostanza occasionale se Platone fa il poeta).

Poiein (che non vuol dire dunque, qui, «fare») è il privilegio di questo stato di possessione, alla pari o in equivalenza con *chresmodein*, «cantare degli oracoli». *Chrèsmos*, l'oracolo nel senso di risposta data dagli dei, non è altro che il «far sapere» (*chraô*), portare alla conoscenza e dichiarare. È un'altra e simile maniera di donare ciò che fu dapprima ricevuto dagli dei. L'oracolare, il divinatorio, il poetico e l'ermeneutico intrattengono tra loro legami stretti. Innanzitutto, essi condividono l'«essere fuori di sé, fuori di senno» (*ekphrôn*), che è la condizione assoluta della «creazione» poetica [46]. Il poeta non deve più *possedere*

[46] Sul delirio mantico e sul delirio in generale in Platone, cfr. LUC BRISSON, *Du bon usage du dérèglement*, in AA.VV., *Divination et*

il suo spirito, per poter donare ciò che gli è stato donato. L'assenza della *techné* (e dell'*épistémé*) corrisponde dunque all'assenza di capacità *propria*. Una *techné* propria mette in grado di fare, di produrre, di fabbricare – e in seguito di scambiare i prodotti –, ma non di ricevere, né di donare il dono ricevuto. Non è *in proprio* che il poeta è poeta, è nella misura, essa stessa senza misura, di uno spossessamento e di una espropriazione. È nella misura in cui il *poiein* stesso gli è donato. Bisogna che non abbia nulla di proprio – e innanzitutto che non possieda se stesso – perché la «Musa» lo «spinga» o lo «ecciti» (*ormaô*) a *poiein*, e a *poiein* in un genere determinato (ditirambo, epopea, giambi ecc.), che è il solo nel quale, di conseguenza, il poeta possa eccellere.

Nel suo fondamento, pertanto, la foga entusiasta non corrisponde solo all'elevazione e alla possessione divine delle parole del poeta. L'entusiasmo è necessario per entrare in un genere, che la Musa impone. Non c'è dono della poesia in generale (e forse non c'è mai dono «in generale», né possessione «in generale»: l'uno e l'altra si concepiscono solo particolari). C'è dunque una partizione, una differenza originaria dei generi o delle voci poetiche – e forse, surrettiziamente, dei generi poetico e filosofico. Non c'è poesia gene-

rationalité, Paris, Seuil, 1969. Bisognerebbe anche ricondurre a questo motivo quello della «divinazione» ermeneutica in Schleiermacher (cfr. HAMACHER, *op. cit.*).

rale, e quanto alla poietica generale, di cui per principio si è ammessa l'esistenza, essa rimarrà introvabile: ma è certamente qui che si espone. Non ci sono che voci singole, contrastate, e l'entusiasmo è prima di tutto l'accesso in una tale singolarità.

Tale è la «partizione divina» (*theia moira*, 534c; l'espressione ritornerà più volte) in base alla quale ha luogo la comunicazione della «forza divina». Questa forza si comunica differenziata, ed è attraverso queste differenze che noi, «gli uditori», possiamo percepire il carattere divino dei poemi: in effetti, non sono i poeti a parlare, ma «il dio stesso è il parlante» (*o theos autos esti o legôn*). Quando si trattava di sapere *o ti legei* un poeta, si trattava dunque di sapere *o ti legei* il dio. Così il dio «si fa sentire» attraverso i poeti: *phthengetai*, ragiona, parla, nel senso sonoro e articolato del termine.

Se è a questo punto che i poeti vengono designati come gli *herméneutes* del divino – e ciò dà l'avvio all'identificazione con i rapsodi –, è perché l'*hermeneia* poetica (dunque la prima), lungi dal consistere nel comprendere un *logos* degli dei (al contrario, precisa altrove Platone «la mantica e l'ermeneutica in generale *sa ciò che è detto ma non sa se sia vero*» [47]), consiste nell'enunciazione sonora di tale *logos*. L'*hermeneia* è la *voce* del di-

[47] *Epinomis*, 975c.

vino. E questa voce è innanzitutto, principialmente (ma ciò non costituisce un principio, è solo *donato* così), voce ripartita, differenza di voci singole. Detto altrimenti, non c'è *una* voce del divino, né forse voce del divino in generale: infatti questi «poemi divini» sono detti nella lingua o nelle lingue degli uomini. Ma *la voce*, per il divino, è la partizione e la differenza. Questa stessa differenza è divina o umana? La questione non viene posta. Questa differenza è l'articolazione del divino su e nell'umano. L'uomo che è il poeta vi è fuori di sé, ma anche il divino vi è fuori di sé: nella partizione delle voci. (Perciò bisogna domandarsi se ciò che la Musa comunica, se ciò che dà la forza magnetica non sia altro che questo: l'essere-fuori-di-sé, come la sola «forma» e il solo «senso» del *logos* divino.)

In quanto «il dio è il parlante», lui stesso parla e risuona in singoli generi, e la singolarità è divina. Ma questa divinità esige i poeti. Non avendo una voce sola, il divino non parla direttamente. Ma la voce plurale e indiretta è *la sua voce*, e non una trascrizione, una traduzione o un'interpretazione.

Che la voce plurale e umana sia la voce stessa del divino, è ciò che fa della *theia moira* a un tempo la partizione che tocca in sorte a ogni poeta – il suo destino (*Moira*) di poeta, di *questo* poeta –, e il destino dello stesso divino. Il divino è ciò che si dà, ciò che si divide in voci e in *hermeneiai*. Il divino è essenzialmente diviso in parti, donato, comunicato e ripartito: questo si-

gnifica l'«entusiasmo» [48]. In questo senso, il divino, o il dio stesso, *è* l'entusiasmo. E forse bisogna spingersi fino a dire: il divino, è che ci sia così dono e partizione delle voci. L'*hermeneia* è l'articolazione e l'annuncio di questa partizione.

* * *

Ora, il rapsodo è a sua volta *hermeneus* dei poeti. Egli è dunque *hermeneus* di *hermeneus* (535a). La «catena» si costituisce. La *dynamis theia* e la *theia moira* si comunicano all'anello successivo: anche il rapsodo è ispirato, entusiasta, è *destinato* all'«interpretazione» di un singolo poeta. (Non è neanche il rapsodo di un solo genere, ma di un solo poeta: i «generi» non hanno dunque vera esistenza finché non sono «interpretati» dalla voce singola di *un* poeta.) La stranezza del talento di Ione riceve la sua prima spiegazione. Ma lo scopo dell'operazione è solo parzialmente in questa spiegazione – che giustificherebbe piuttosto male l'impresa del dialogo, e che d'altronde lascerebbe supporre qualcosa come una passività crescente in questa trasmissione di *hermeneia*, qualcosa come una degradazione (dopo tutto, il rapsodo non crea i poemi, e il poeta non crea il

[48] Cfr. Pico della Mirandola: «Il proprio della bontà [divina] sta nel distribuirsi» (*Trattato sull'immaginazione*, "Poésie", 20, 1982). Di passaggio, Socrate cita un pessimo poeta che ha tuttavia composto un ammirevole peana: nessuna ironia qui, ma tutta una «teoria» della casualità della partizione poetica.

logos divino). È proprio sull'idea di questa degradazione che riposa il commento tradizionale in base al quale Platone «risalirebbe» dal rapsodo al poeta. Ma Platone non risale, egli in realtà «discende» la serie degli anelli. Mai è evocata una degradazione della forza magnetica lungo la serie (che si dice poter essere «lunghissima»). L'importante è ciò che accade in questa «discesa».

Da un lato, la forza divina si trasmette intatta – ma appunto *si trasmette*, ed è con il secondo anello che essa manifesta pienamente questa proprietà. La trasmissione esige la pluralità degli anelli (il successivo anello saremo noi, il pubblico). Se la forza magnetica vale innanzitutto per la sua transitività, essa implica come essenziale la successione, e dunque la differenza degli anelli. Alla partizione delle voci risponde, come su un asse perpendicolare, la partizione delle istanze ermeneutiche. Come non c'è *una* voce divina, così non c'è *una* hermeneia. Ma c'è *hermeneia* di *hermeneia*. Ciò significa forse che una «spontaneità recettiva» *s'indirizza* necessariamente, essenzialmente, a un'altra ricettività, alla quale comunica la sua spontaneità. L'*hermeneia* non dà solo voce e risonanza a un *logos*: essa indirizza questa voce, la destina – a un pubblico (a «noi uditori» come il testo ripete) – ma essa la destina a questo pubblico solo per riprodurre in esso ciò che l'ha destinata. Perché altrimenti destinerebbe e si destinerebbe?

Ma ciò suppone, d'altro lato, che il rapsodo non riproduce semplicemente, non riecheggia in modo secondario e derivato l'*hermeneia* del poeta, e che l'*hermeneia* rapsodica gioca anche un ruolo, diciamo «positivo», nella trasmissione del *logos* divino. È proprio questo il caso – e bisogna concluderne che il rapsodo è qui il rappresentante di una problematica singolarmente complessa della *mimesis*: sembrerebbe che debba copiare, riprodurre il poema (o il poeta? sarebbe già questa una prima forma della complessità della questione). In un certo senso, non fa nient'altro. Ma, facendolo, lo *rappresenta*, o lo *interpreta*, cioè ne fa l'*hermeneia*. L'*hermeneia* è una *mimesis*...

La *mimesis* ermeneutica forma forse il tratto determinante, che la problematica del «circolo ermeneutico» implica necessariamente (come una *mimesis* del senso, o dell'autore, o dell'opera stessa), ma non considera in quanto tale. (Il *circolo*, come circolo, è al contrario a un tempo la posizione e l'*annullamento* della questione della *mimesis*). L'*hermeneia* è *mimesis*, ma una *mimesis* attiva, creatrice o ri-creatrice, o ancora è una creazione mimetica, ma effettuata da una *mimesis* che procede dalla *methexis* [49], dalla stessa partecipazione dovuta alla comunicazione dell'entusiasmo – a meno che la *mimesis* non sia la condizione di

[49] Si sa come Lévy-Bruhl abbia ripreso questa coppia di termini platonici nella sua ultima concezione della «mentalità primitiva» (cfr. i suoi *Carnets*, Paris, PUF, 1949).

questa partecipazione. (Comunque sia, la «partecipazione al senso» di cui si vanta il circolo ermeneutico è di natura mimetica: è questo che il circolo dissimula.)

Questa *mimesis* particolare dovrebbe dunque essere situata in rapporto ai due generi di *mimesis* considerati in modo generico da Platone, e di cui R. Brague dà una caratterizzazione suggestiva designandoli come la *mimesis* che opera «praticamente» e quella che opera «poieticamente» [50]. Nella prima, l'imitante *si* conforma a un modello, nella seconda, produce, fuori di sé, una copia del modello. Simile alla mimesis del tempo, analizzata da Brague, la *mimesis* del rapsodo sarebbe una combinazione delle due. Del resto, bisognerebbe forse domandarsi, malgrado e con Platone, se la combinazione delle due non sia inevitabile in tutti i casi di *mimesis*: è possibile conformarsi senza produrre tale conformazione come opera? È possibile, copiando da un'opera, non conformarsi a qualcosa del modello?... In ogni caso, la distinzione è formulata in altri termini dal *Sofista* (267a: o il *phantasma* è fatto mediante *organôn*, oppure colui che lo fa presta se stesso come *organon*), ed è la *mimesis* «per se stessa» che potrà dare la buona o «sapiente» *mimesis*. Di questo tipo è quella di Ione: per lui, come per il sofista e per il filosofo, si tratta di imitare, se non la persona

[50] *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 60.

fisica di Omero, per lo meno «il suo schema e la sua voce» di poeta. Ed è proprio una *mimesis* «sapiente», la cui scienza resta forse inafferrabile, ma né più né meno di quella che è richiesta, nel *Sofista*, per la *mimesis* filosofica [51].

[51] Tutta la problematica del *ventriloquio* nel *Sofista* (cfr. nota 29), cioè quella di un'«autenticità» che consiste precisamente in una *mimesis*, conviene dunque al rapsodo. Inoltre, il ventriloquo del Sofista, Euricle, è un divino, anche lui un «interprete».

D'altronde, la differenza delle due *mimesis* appare nei due trattamenti successivi cui la *Repubblica* sottopone la poesia. Una breve spiegazione d'assieme s'impone quanto ai rapporti dell'*Ione* con questo doppio trattamento. Che Platone, all'epoca della *Repubblica*, abbia modificato il suo atteggiamento per ragioni politiche (considerazione che sarebbe parallela a quella proposta da H. Arendt per la teoria delle Idee, in *Che cos'è l'autorità?*) o che i due atteggiamenti verso la poesia coesistano – essendo appunto quella dell'*Ione* schermata dall'ironia –, resta il fatto che bisogna tener conto ugualmente di ciò che l'*Ione* (ma anche, e in modo diverso, il *Fedro*) espone e di ciò che la *Repubblica* condanna. E d'altronde, non troviamo forse in quest'ultima la confessione di una tenerezza e di un rispetto per Omero (595bc)? Probabilmente questa confessione prelude alla critica dell'ignoranza di Omero a proposito delle cose di cui parla, ignoranza celata dalla «magia della misura, del ritmo e dell'armonia», e quindi, a proposito della tragedia di cui Omero è detto il padre, alla critica delle emozioni provate con piacere allo spettacolo dell'afflizione. In tutto ciò, le corrispondenze con l'*Ione* sono evidenti – e consentono *anche* di leggere l'*Ione* nella prospettiva della *Repubblica*. Ma quest'ultima tratta della poesia solo come *mimesis*, e come *mimesis* «poietica» e non «prassica» (preciserò questo punto). Non fa parola dell'*hermeneia*. Nel libro X, la poesia è riguardata come un *fare* (pedagogico, istruttivo, politico) pericoloso per il *fare* della o nella città. Ciò non esclude minimamente la sua considerazione come *hermeneia*, come «praxis» mimetica, e come seduzione: del resto, l'attrazione menzognera che le è rimproverata non esclude il richiamo del suo fascino intrinseco, contro il quale non ci sarebbe nulla da obiettare se essa potesse giustificarsi moralmente e politicamente (607cd). La condanna della poesia è stata di converso dapprima pronunciata, nei libri II e III, sotto le specie della *mimesis* «prassica» della dizione del poeta e dell'imitazione dell'attore (e in via accessoria del rapsodo). Ma questa condanna era in quel caso condanna dei

Come si presenta la *mimesis* di Ione? Quest'ultimo riconosce di buon grado di essere nell'entusiasmo quando interpreta Omero, quando lo declama e quando «parla bene le sue parole» (*eu eipès epè*, 535b). Che si tratti di Ulisse o di Achille saltellanti, di Ecuba o di Priamo nella sventura, la sua anima crede di essere in loro: egli si identifica, piange o trasale con i suoi personaggi. Lo schema del *Paradosso sull'attore* è già tutto qui. Infatti alcune righe più in là, Ione spiega come, durante la sua declamazione entusiasta, egli osservi «dall'alto del palcoscenico» gli spettatori, per controllare gli effetti che produce, perché il suo salario dipende dal suo successo. È dunque capace di «partecipare» e di tenersi a distanza allo stesso tempo, e questa singolare capacità di sdoppiamento procede dall'assenza di capacità *propria*, d'arte o di tecnica propria che caratterizza Ione [52].

cattivi oggetti dell'imitazione (trascuro qui la distinzione dei modi d'imitazione poetica che non fanno parte direttamente del mio intento, benché essa racchiuda la questione del *dialogo* stesso). Tale condanna troverebbe la sua conclusione nel respingere il poeta pur «rendendogli omaggio come a un essere sacro, meraviglioso, incantevole» (398a), triplo epiteto che fa evidentemente eco a quello dell'*Ione*. Presa nel suo insieme, la situazione è dunque assai complessa, e la condanna (che ha luogo in due riprese molto lontane l'una dall'altra forse per questa ragione) lascia ogni volta sfuggire, come involontariamente, qualcosa in cui possiamo ritrovare esattamente la posizione *ermeneutica* della poesia nell'*Ione* (il quale nondimeno contiene in germe le critiche della *Repubblica*, *se* ci lasciamo prendere nella trappola nella quale Ione si lascia prendere: quella di considerare i testi poetici come testi tecnici e pedagogici).

[52] Sul *Paradosso* di Diderot analizzato dal punto di vista della *mimesis*, cfr. PH. LACOUE-LABARTHE, *Diderot, le paradoxe et la mimesis*, "Poétique", 43, 1980. Per la precisione, occorre ricordare che il

È nell'entusiasmo di Ione che l'entusiasmo di Omero è *interpretato*, messo in scena e dato non solo all'ascolto, ma alla vista. (L'*hermeneia* è sempre allo stesso tempo *scenica*.) L'entusiasmo è comunicato agli spettatori, che provano assieme a Ione le emozioni o le passioni degli eroi omerici. Così lo spettatore è l'ultimo anello della «catena». Il «rapsodo e attore» è, da parte sua, «l'anello di mezzo». È proprio questa posizione mediana a render conto della scelta di Ione come interlocutore e come oggetto del dialogo: il rapsodo incarna insomma la transitività stessa, o addirittura il transito dell'entusiasmo, il *passaggio* della comunicazione, che bisogna intendere a un tempo nel senso della comunicazione magnetica e nel senso della comunicazione del *logos* divino. Ciò che così si comunica – ciò che si libera, si annuncia e si dà all'imitazione o alla partecipazione – è, con l'entusiasmo, l'*hermeneia* stessa. Lo spettatore stesso, in conclusione, diviene ermeneuta – e lo stato ermeneutico, reciprocamente, è uno stato di entusiasmo.

* * *

Ione, tuttavia, non accetta il delirio – la *mania* – che così gli è stato attribuito. Socrate dovrà

rapsodo e l'attore (di commedia o di tragedia) sono sì tecnicamente distinti, ma non per questo cessano di appartenere assieme alla *mimesis* spettacolare, e al «corteggio che segue i poeti: rapsodi, attori, coreuti, imprenditori di teatro».

procedere a una seconda dimostrazione. In fondo, quest'ultima ripeterà l'argomento principe: ogni *techné* ha un campo proprio, mentre l'*hermeneia* non ne ha, essa ha solo la «proprietà» singolare e passiva di lasciarsi comunicare il magnetismo di un poeta, di una voce singolare.

Per convincere Ione, Socrate gli fa recitare dei versi di Omero in cui si parla di una *techné*: quella del cocchiere, quella del medico, quella del pescatore. In ognuno di questi casi, spetta allo specialista della rispettiva *techné* dire se Omero ne parli a proposito. Ione è costretto a convenirne. Egli non avverte l'astuzia di Socrate, consistente nel fargli identificare la sua *hermeneia* con un commento tecnico, o con una specie di *expertise* dei contenuti tecnici della poesia omerica. Ione, non sa, in effetti, che cosa sia l'*hermeneia*, egli può confonderla con la glossa di un trattato ippologico o medico, provando così che non conosce neppure l'*hermeneia* di cui è ermeneuta, cioè la poesia. Non lo sa nel senso in cui un Ione moderno potrebbe replicare a Socrate che non si tratta, in poesia, di contenuti, ma di una bella forma. Questo, precisamente, è ciò che Ione non risponde, e che neppure Platone cerca di inferire (benché, e un'analisi precisa potrebbe dimostrarlo, il suo testo contenga anche, allo stato di abbozzo o in filigrana, gli elementi per una distinzione simile, per una distinzione che, assai più tardi, assegnerà massicciamente la «forma» alla letteratura e il «contenuto» alla filosofia). Ione ignora ciò che ne

è della poesia nel senso che non sa che quest'ultima è l'*hermeneia* del *logos* divino, non sa cioè che la «poesia» è meno una sorta di specialità letteraria (precisamente, non esistono qui «specialità»), che il nome generico di ciò che il divino *fa* (*poiei*) facendo entusiasti, cioè ermeneuti. La poesia – che non si limita forse alla «poesia», e a proposito della quale, surrettiziamente, Platone sta probabilmente per mostrare al suo lettore (al suo ermeneuta) che la filosofia non solo ne detiene la chiave, ma ne fa parte, e, per questo doppio motivo, ne costituisce un punto eminente –, la poesia è il «fare» dell'*hermeneia*, il «fare» della partizione, della destinazione, della *mimesis* e dell'annuncio del *logos* divino.

Socrate prova immediatamente che egli, da parte sua, parla con competenza, rovesciando la situazione: finge di essere diventato lui l'interrogato. Cioè il rapsodo. E si fa interrogare su passi di Omero concernenti un'altra *techné*: quella *mantica* (divinazione), il cui nome è stato insufflato all'inizio del colloquio, e che partecipa dello stesso smarrimento dell'arte oracolare e dell'ermeneutica [53].

[53] Oltre ai riferimenti già dati, aggiungiamo questo: nel *Politico* 290c, gli esperti di arte *divinatoria* sono detti gli *ermeneuti* degli dei presso gli uomini; e in 260d, sono dati quattro esempi dell'idea di un'arte dispositiva che non sia autodispositiva (come l'arte regia): sono l'arte ermeneutica, quella incitativa, quella divinatoria e quella araldica. Tutt'e quattro annunciano, proclamano o mettono in scena qualcosa che non hanno deciso da se stesse.

Presentato con un'insistenza che non può trarre in inganno, questo rovesciamento dei ruoli fa capo a una dimostrazione la cui ironia sfugge completamente a Ione. Socrate cita due passi di visioni divinatorie, ambedue i quali potrebbero essere applicati a Ione stesso: il primo, in cui il divinatore vede delle figure in lacrime sui volti dei Proci che ridono, ricorda la posizione sdoppiata di Ione che si è descritto in atto di ridere sotto i baffi mentre recita le lacrime e le provoca negli spettatori; il secondo, che concerne i presagi della disfatta di un vincitore, annuncia a Ione (che, ricordiamolo, ritorna vincitore da un concorso) la disfatta che la filosofia sta per consumare su di lui. Di ciò Ione non ha nessuna competenza, non ha l'*hermeneia* ironico-filosofica. La *mise-en-abyme* e l'ironia vanno di pari passo con la padronanza filosofica: Socrate atteggiandosi a rapsodo, interpreta per il rapsodo le divinazioni messe in scena dal poeta esclusivo del rapsodo. C'è qui, perciò, *interpretazione*: bisogna sapere per comprendere, cioè bisogna credere all'intenzione di Platone per decifrare il suo testo.

Non è difficile riconoscere questa intenzione, che con ogni evidenza è quella della padronanza dell'*hermeneia*, quella di una interpretazione che domina l'*hermeneia* attraverso una *mimesis* «sapiente» del rapsodo (si tratta dunque anche di padroneggiare l'entusiasmo...).

La fine del dialogo, che è prossima, costringerà Ione ad accettare la tesi di Socrate, a confessare

che egli non possiede *techné*, e che è un «uomo divino», elogio con il quale il filosofo gli comunica il suo commiato. E tuttavia, la situazione non è proprio così semplice. Perché ciò che il filosofo così domina non è che una denominazione della natura indomabile dell'ermeneuta. Dominare l'indomabile, l'ho già detto, costituisce la posta in gioco e il gioco più sapiente del filosofo. Nessuna trappola speculativa meglio costruita di quella data dal discorso che assegna il posto dominante all'indomabile. Per costruirlo, tuttavia, sarà stato necessario fare la sceneggiatura, assumere delle parti, interpretare il rapsodo e recitare Omero, sdoppiare la filosofia, *interpretare* la filosofia. Sarà stato necessario scrivere, scegliere un genere (un genere di *mimesis*), comporre il dialogo. L'*hermeneia* del dialogo eccede irresistibilmente la padronanza che il dialogo pensa e presenta, e che è la padronanza del procedimento ermeneutico. La sceneggiatura o la declamazione del discorso formano certamente la pura speculazione del discorso – del *logos* – sulla sceneggiatura e sulla declamazione. Ma questo *logos* mette in scena solo ed esclusivamente questo: il *logos* stesso (il *logos* divino, o il *logos* assolutamente, o la divinità del *logos*) non si fa intendere che messo in scena, declamato, ermeneutizzato. Più ancora: non c'è da una parte il *logos* e dall'altra una interpretazione (una declamazione), ma «il dio parla» nell'interpretazione. Perciò il discorso sull'«interpretazione» può essere solo, già, un'«interpre-

tazione» del *logos*. Ma non si tratta così di una «interpretazione di interpretazione» come l'intende un certo nietzschianesimo moderno. Si tratta di ciò: del fatto che il *logos* si interpreta, e che non esiste o non si fa *logos* che nell'*hermeneia*, o addirittura come *hermeneia*. Così, solo una rapsodia filosofica consente una filosofia della rapsodia. Qui finisce, ineluttabilmente, nel luogo stesso in cui si instaura, un certo dominio.

Ione è costretto a riconoscersi «divino», perché deve confessare che non può assumere alcun ruolo tecnico, benché tenti di farlo attribuendosi, tra i ruoli passati in rassegna, la competenza dello stratega, così da scatenare il brio di Socrate, che finirà poi col trattare Ione da «Proteo». Proteo non è un altro ruolo, è l'interprete di tutti i ruoli, è il patrono degli ermeneuti. (Proteo, nella leggenda, aggiunge al suo dono di trasformazione mimetica, quello divinatorio, veggente e oracolare). Nominadolo, Socrate non nomina altro che la *theia moira*, in base alla quale si comunica la *theia dynamis*, la partizione e la differenza dei ruoli e delle voci nelle quali si comunica il *logos*. Il *dia-logue* non è forse che un altro nome della *theia moira*, cioè dell'*hermeneia*, quel dialogo nel quale Platone stesso è il Proteo, di volta in volta Socrate e Ione, Ione e Omero, Omero e Platone. Questa partizione, questa dia-logia non si lascia afferrare e la padronanza di Socrate non è in un certo senso niente di più, se così si può dire, che la padronanza di questa confessione...

Del resto, potrebbe darsi che l'episodio finale del rapsodo come stratega debba essere interpretato in modo ancora diverso che come una pretesa comica di Ione alla più alta funzione tecnica. Ione si riconosce in effetti nell'arte dello stratega limitatamente a ciò che quest'ultimo deve dire ai suoi soldati per esortarli. Non si riconosce dunque nell'«arte militare» in quanto tale, che Socrate gli passa poi sottobanco, ma nella facoltà di tenere un discorso appropriato, non in quanto discorso tecnico, ma in quanto destrezza, incoraggiamento, esortazione, in quanto parola che deve comunicare qualcosa come l'entusiasmo. Questa identificazione è insomma una identificazione dell'ermeneutica con la parenetica (il discorso di suggerimento, di esortazione). E tale identificazione ha appena costituito la conclusione dell'ultimo episodio del dialogo a proposito delle *technai* messe in scena da Omero. Socrate ha chiesto a Ione di citargli dei passi sulla *techné* del rapsodo. Ione ha risposto che bisognerebbe citare tutto Omero, ed ha precisato che intendeva con ciò non, ancora una volta, i diversi contenuti tecnici, ma «il linguaggio che si addice all'uomo o alla donna, allo schiavo o all'uomo libero, al subalterno o al capo». La *techné* introvabile dell'ermeneuta concerne dunque la convenienza dei discorsi, non la loro competenza. Essa concerne la convenienza dell'enunciazione, e questa convenienza è essenzialmente multipla, divisa secondo i ruoli. La *techné* introvabile sarà stata

trovata – in ciò che non è *techné* alcuna, nella partizione delle voci, delle loro enunciazioni e delle loro destrezze. Il «proprio» dell'*hermeneia*, è la differenza delle proprietà singolari delle voci.

* * *

In materia di partizione delle voci, non è questione di competenza. Per essere competenti, bisognerebbe essere al di qua o al di là di questa partizione. Socrate non lo è più di quanto lo sia Ione. Platone, forse, cerca di simulare di esserlo, e di essere competente. Ma, per affermare ciò, egli divide se stesso tra Ione e Socrate. «Platone» si interpreta, si mette in scena, Platone è l'ermeneuta di Platone, ma Platone stesso non *è* che la differenza delle voci dei suoi personaggi, e la differenza generale – generale e sempre singolare – di ogni voce rispetto al *logos*.

Sulla base di questa differenza, il *logos* non è una voce. Ma non è neppure, di conseguenza, una voce silenziosa. Esso si articola a margine e del silenzio e della voce. Articola «prima» di ogni voce la partizione delle voci, sul modo di un'espressione precedente all'espressione, nella posizione dell'*Auslegung* «anteriore» all'*Ausdrücklichkeit*. In questa *Auslegung*, o in questa *hermeneia* non si ha a che fare soltanto con l'*als* dell'«ente in quanto tale», ma anche con un altro *als*: quello dell'«in quanto tale o talaltra voce». Non solo l'ente è sempre compreso come tale o talaltro, ma la voce di questa comprensione

è già sempre tale o talaltra, epica o lirica, poetica o filosofica ecc.

Il *logos* non è una *phoné sémantiké*, non è una voce dotata di significazione, non è un senso, e non potrebbe essere «interpretato». Esso costituisce in compenso l'articolazione precedente alle voci, nella quale purtuttavia le voci già si articolano, e si dividono. Esso fa la struttura insieme «anticipatrice» e divisa della voce in generale [54]. «La» voce, sempre plurale, fa la partizione, la *theia moira* del *logos*: il suo destino e la sua destinazione nell'esecuzione, nell'interpretazione singolare di ogni voce. «Ermes porta l'annuncio del destino» diceva il *Colloquio*: bisogna sempre aggiungere che il destino non è nient'altro che l'annuncio, e la partizione dell'annuncio del *logos*. Ciò che è stato chiamato il «logocentrismo», la cui natura è qui confermata da un «teo-logocentrismo», si rivela *allo stesso tempo* votato al più potente decentramento, a una divisione destinale (fatale) del *logos* stesso.

L'*hermeneia* è la *theia moira* del *logos*. Essa non è né la comprensione, né la pre-comprensione di un senso – e se è «partecipazione al senso», è solo

[54] Struttura di scrittura, di conseguenza, secondo il concetto derridiano della parola. In questo senso, la partizione dialogata delle voci non riporta alla tradizione che, da Scheleirmacher a Gadamer, assegna all'ermeneutica il luogo privilegiato del dialogo come scambio vivente e pieno delle voci presenti (cfr. HAMACHER, *op. cit.*, pp. 118-119). Si tratta qui di «interpretare» questa tradizione, di tradurla, di trasportarla.

nel senso che il senso non preesiste e non subentra neppure alla fine, ma nel senso che il senso *è* questa partizione del *logos*. (*Noi* siamo il senso, nella partizione delle nostre voci.) Vale a dire che il senso «è» il *dono* di sé nella partizione – un dono che non è un pre-dono, né una pre-posizione, perché *è la partizione a fare il dono*.

Che il senso sia donato, dato, significa anche che esso è abbandonato alla partizione, alla legge ermeneutica della differenza delle voci, e che esso non è *un dato*, anteriore ed esteriore alle nostre voci e alle nostre declamazioni.

Il senso si dà, si dona, si abbandona. Non c'è forse altro senso del senso che questa generosità, in cui esso non si pone né si trattiene; in sua risposta, la generosità dell'ermeneuta è il solo senso dell'ermeneutica.

È a partire da qui che bisogna ormai comprendere l'apertura ermeneutica della questione dell'essere, e la sua figura circolare. Se noi ci muoviamo già sempre «nella comprensione ordinaria dell'essere», non è per il fatto che abbiamo in modo ordinario – né straordinario! – *il* senso dell'essere, né *un* senso dell'essere, né *un qualche* senso per l'essere. È perché noi siamo, esistiamo nella partizione delle voci, e perché questa partizione fa ciò che noi *siamo*: ce lo dona, ce lo ripartisce, ce lo annuncia. «Essere» già nella comprensione dell'essere non è già essere nella circolazione né nella circolarità del senso: è «essere», e essere abbandonato a questa partizione, e alla sua

difficile comunità, dove l'essere è ciò che ci annunciamo gli uni agli altri. A meno che l'essere sia proprio *il fatto di* annunciarci gli uni agli altri, in una «lunga catena» poetica, magnetica e rapsodica.

* * *

L'*ermeneutica è un dono*: interpretata in tutti i sensi, e oltre, questa proposizione costituisce «l'annuncio» dell'*Ione*. Null'altro è annunciato che il dono, e il dono è l'annuncio stesso. «Annuncio» vorrà qui dire che non si tratta né del tutto di una tesi filosofica sull'ermeneutico, né del tutto dell'assunzione di un puro enigma originario. Tra le due, in modo del tutto diverso, l'annuncio ermeneutico del dono è solo una differenza di voci, la voce in quanto differente, e ripartita. «Heidegger» mimando «Platone» e reiscrivendo il suo dialogo nel colloquio non fa che lasciare che la voce ermeneutica si ripartisca tra voci, ruoli, scene e dialoghi. Fa dialogare dei dialoghi, e ciò non costituisce più quello che intendiamo con «dialogo», né con una «*mise-en-abyme*», ma costituisce una prossimità dell'allontanamento stesso, un dia-logo come partizione del *logos*. Heidegger non interpreta per nulla Platone: lo lascia essere il suo ermeneuta. Essi annunciano la stessa cosa, fanno la stessa *hermeneia*: che il *logos* è una partizione, la nostra partizione, ciò che ci raduna solo per dividerci. Questa partizione è anche quella della filosofia e della poesia, ma

senza che vengano assegnati loro né posto né senso. Proteo può assumere tutti i ruoli, nella filosofia e nella poesia. Può anche confondere i ruoli, fare in modo che essi siano inseparabili. Ma ciò non per approdare ad un'identità monologica. La voce di ciascuno è singola, dice lo stesso annuncio della voce dell'altro. E per ogni Ione, non c'è che *un* Omero. Il dono è la singolarità della *mia* voce, della *tua*, e del *nostro* dialogo.

Che cos'è l'unicità e la singolarità di una voce? Che cos'è questa conformazione che non ha nulla di un «universale particolare» di stampo hegeliano, ma che esegue (interpreta) al contrario quella partizione in cui, originariamente, ogni universale scompare? Che è questa sincope dell'universale nella partizione delle voci? L'*interpretazione* dell'universale è la sua *partizione* in voci singole, su scene singole, infinitamente vicine e infinitamente isolate le une dalle altre. Nessun senso vi si origina né vi ha termine, ma vi si libera un annuncio sempre altro: quello dell'altro, appunto. Non di un grande Altro che troverebbe la sua origine nel Discorso-dell'altro in generale, ma l'annuncio del fatto che l'altro è altro (mai «in generale», e sempre nella singolarità), e del fatto che non c'è parola che non si comunichi da questa alterità e in questa alterità, ogni volta singolare e finita.

Nel *Colloquio*, come avevamo già annunciato, l'*altro* che si tratta di «comprendere» fa ritorno, dopo essere scomparso dalla problematica ermeneutica in *Essere e tempo*. Fa inoltre ritorno

sotto il segno della sua tradizione ermeneutica, con la citazione di Schleiermacher. Ma questo altro non è più un altro antropologico. Non rinvia più alla soggettività, o addirittura alla psicologia del «comprendere». Questo altro – che è il Giapponese, ma anche «Colui che domanda», che è Platone, ma altrettanto «Ermes» –, questo altro non è l'altro uomo, l'interlocutore di un dialogo. Ma non è neppure qualcos'altro, né qualcUn altro. È, nell'altro di ogni dialogo, ciò che lo fa altro, e che non è umano, che non è la sua identità umana, comprensibile e comprensiva. È quell'altro dell'altro che non ritorna mai allo stesso, e per cui solo si installa la possibilità, la necessità e l'impossibilità del dialogo. (Heidegger ha domandato altrove: «Il dialogo è necessariamente una dialettica? E quando lo è?», e rispondeva allo stesso modo che nel *Colloquio* a proposito del dialogo di Platone: «Lasciamo la questione aperta» [55].)

[55] *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. franc. Paris, Gallimard, 1957, p. 35. Bisognerebbe portare ancora più avanti la ricerca a proposito del dialogo in Heidegger: il suo motivo è presente, in modo discreto ma insistente, in *Il cammino verso il linguaggio* (ultimo dei testi che compongono *In cammino verso il linguaggio*, *cit.*). Esso determina in particolare, secondo un paradosso accuratamente calcolato, l'assegnazione del linguaggio (della *Sprache*) come «monologo», nella misura in cui questo «monologo», in opposizione al *Monologo* di Novalis che «concepisce il linguaggio sul fondamento della soggettività», corrisponde al fatto che «è il linguaggio, lui *solo*, quello che propriamente parla. E il linguaggio è *solitario*. Sennonché solitario può essere soltanto colui che *non* è solo: vale a dire che non è separato, isolato, senza alcun rapporto» (p. 209). Un po' più in là, Heidegger cita il «siamo un dialogo (*Gespräch*)» di Hölderlin. È più o meno la con-

La finitezza dell'altro è forse nella sua singolarità e nella sua delimitazione, di Giapponese, di Platone, o di Heidgger. Ma essa non è così la sua «*finité*» (secondo il termine proposto da Birault per qualificare il finito della metafisica): essa non consiste in una limitazione (sensibile, empirica, individuale ecc.) che poggi su un fondamento infinito e in un rapporto imminente di sublimazione o di sostituzione in questo infinito. La finitezza dell'altro dipende dal fatto che la sua alterità non finisce per questo, precisamente, di essere altra, che si differenzia incessantemente o che diversifica la sua identità. *Altri* [*Autrui*] non si identifica con *l'*altro. Di converso, si annuncia o è annunciato. Infinitamente alterato, e infinitamente annunciato, l'altro *mette fine* senza sosta all'identificazione e all'assunzione del rapporto in

clusione del testo. Ora, al suo inizio, questo testo ha dovuto anch'esso passare per un «circolo»: il circolo del pensiero del linguaggio come *informazione* che «si vede costretto a pensare l'informazione come linguaggio». È insomma, questa volta, il circolo dell'ermeneutica della *Sprache* stessa. E qui, ancora, il circolo sarà stato riconosciuto insieme «inevitabile» e scompigliato, intrecciato o aperto, a causa del fatto che la sua circolarità è «determinata dal linguaggio stesso grazie a un moto interno a questo». Ma tale movimento non si determina a partire dal circolo. Esso dipende dall'intreccio (*Geflecht*) di cui «il circolo è un caso particolare» (p. 191) (cfr. le osservazioni di Derrida sul *Geflecht*, in *Le retrait de la métaphore*, "Poésie", 7, 1978, p. 113). Il *Gespräch* implica un *Ge-flecht*, o è preso nel *Geflecht*. Forse bisognerebbe dire che il *Geflecht* è ciò che dà il regime o la natura del *Ge* del *Gespräch*: cioè un «collettivo» (è la natura ordinaria del *Ge-*), ma con la funzione di un *infra-* (*intr*eccio, *intr*attenersi nel colloquio), e infine di un *dia-* che non dialettizza, ma divide. Ciò che ci intreccia l'uno all'altro ci divide, ciò che ci divide ci intreccia.

comprensione conclusa. Nel *Colloquio di un filosofo cristiano con un filosofo cinese* di Malebranche, il filosofo cinese, alla fine, si ritrovava identificato col pensiero del suo interlocutore, che egli pensava senza saperlo, senza che la verità gliene fosse rivelata (costituiva l'oggetto di una *interpretazione*). Non è certo che il Giapponese di Heidegger non subisca la stessa violenza identificatoria, proprio come Ione di fronte a Socrate, né che non vi sia qui una regola del «dialogo» filosofico. Ma il *Colloquio* confessa anche che forse nessun «dialogo» è «il colloquio nell'ascolto del linguaggio», o piuttosto che ciò non si lascia assegnare né identificare. Esso indica la finitezza del dialogo, cioè, ancora una volta, non lo statuto limitato di tutti i dialoghi effettivi, sullo sfondo di un dialogo infinito, ma il fatto che l'essenza del dia-logo è nell'alterazione infinita dell'altro e nel fatto che mette fine senza fine alla fine del dialogo. Ogni volta che è sottoposto a fine, l'annuncio si rinnova. L'annuncio – l'*hermeneia* – articola la finitezza, quella dei generi, quella delle lingue, quella degli interlocutori. Ancora una volta: il *logos* è una partizione, è la *nostra* partizione, in quanto è quello del «divino», esso ripartisce ciò che *ci* vuol dire. Nella singolarità delle voci e degli annunci si inscrive la finitezza del *logos* diviso. L'*hermeneia* è l'annuncio dell'altro all'altro, e lo è nella misura in cui l'altro non può essere significato, né presentato, ma solo annunciato. L'annuncio è anche il modo della

presenza adeguato all'altro. Così l'*hermeneia* è l'annuncio della finitezza alla finitezza: la sua spartizione è infinita.

Questa spartizione è quella del dialogo, in tutta la portata della parola, che non è solo letteraria, ma etica, sociale e politica. Più ancora: la questione del dialogo è una delle questioni – o addirittura *la* questione – letterarie della filosofia, cioè la questione della sua *Darstellung*, dell'esposizione del pensiero (o del *logos*), solo perché in tale questione è questione di «capire il discorso di un altro». Se la filosofia si pone la questione della sua presentabilità (e se l'età dell'ermeneutica coincide con l'età della speculazione sulla *Darstellung*), e se la pone dalla nascita, non è solo in funzione di un indirizzarsi all'altro (al non-filosofo), è perché subito il suo problema principale è un'alterità del discorso: l'altro discorso, o l'altro del discorso, la poesia, o il *logos* divino. Nella questione del dialogo, è questione insieme dell'interpretazione e di ciò che chiamiamo «comunicazione» [56]. Ogni pensiero dell'in-

[56] Non è un caso se, facendo seguito alla tradizione già ricordata (e che, sul versante teologico, suppone qualcosa come un dialogo con Dio, cosa che è assai diversa dalla «divinità» del dia-logo), l'ermeneutica di Gadamer culmina in una teoria generale del dialogo come verità, e se essa può così incontrarsi, teoricamente e politicamente, con la visione «comunicazionale» di J. Habermas. Nel momento in cui l'interpretazione è pensata come la riappropriazione di un senso, la comunicazione è allora pensata come l'appropriazione – quanto meno utopica – di un consenso ragionevole... Molto più vicini a ciò che è qui in questione sarebbero il pensiero della «comunicazione» in Bataille,

terpretazione è in definitiva un pensiero della comunicazione.

Ma fintantoché l'una e l'altra sono comprese sul modo «ermeneutico», cioè sul modo del circolo che presuppone la proprietà di un senso, cioè che pre-appropria, fondamentalmente, l'interprete al senso (e il senso all'interprete), pre-appropriando allo stesso tempo l'uno all'altro i partners del dialogo, il pensiero non sfiora ancora, neppure lontanamente, la partizione delle voci – e il circolo ermeneutico non può dar luogo che a un altro circolo o a uno scarto, etico e politico. La partizione (il dialogo) vi è compreso come una necessità provvisoria, sia essa felice o infelice, sia essa arricchimento o inciampo della comunità degli interlocutori. All'orizzonte resta una comunione, perduta o futura, nel senso. Ma ciò che è la comunione, in verità, è in gioco solo nella comunicazione. Non è un orizzonte, né una fine, né un'essenza. È fatta della partizione, comprende la partizione infinitamente finita dell'altro all'altro, di te a me, di noi a noi. Ed è compresa da essa. La comunità resta da pensare secondo la partizione del *logos*. Ciò non può certo costituire un nuovo *fondamento* della comunità. Ma ciò indica forse un compito inedito nei confronti della comunità: né la sua riunificazione né la sua

e, anche se l'accostamento può sorprendere, il pensiero dello scambio politico del linguaggio in H. Arendt. Bisognerà ritornarci altrove.

divisione, né la sua assunzione, né la sua dispersione, ma la sua *partizione*. Forse è venuto il tempo di rinunciare a ogni *logica* fondatrice o teleologica della comunità, di rinunciare a *interpretare* il nostro essere-assieme, per comprendere in compenso che questo essere-assieme è, per quanto lo è, l'essere-spartito del «logos divino». Noi comunichiamo in questa partizione e ci annunciamo questa partizione «poi che siamo un dialogo e l'un dell'altro ascoltiamo» (Hölderlin).

aprile-maggio 1982

Postfazione

PARTITURA PER VOCI SINGOLE

Alberto Folin

Il testo che qui si pubblica risale al 1982 e nacque da circostanze fortuite, come l'autore spiega nella premessa. Si tratta di un denso saggio di carattere teoretico, nel quale Jean-Luc Nancy getta le basi per una critica del concetto di *ermeneutica*, così come esso si era andato delineando negli anni precedenti soprattutto a opera di Bultmann, Ricoeur e Gadamer a partire dall'analitica esistenziale di Heidegger. Ciò che viene messo in gioco in questa analisi è la figura del «circolo ermeneutico», in quanto *circolus vitiosus*, cui viene contestata la legittimità di rappresentare in maniera appropriata il procedimento di *mise en abyme* del senso dell'essere: e ciò proprio in virtù di uno scandaglio ermeneutico di quei testi heideggeriani ove il *circolus* appare, ad una prima lettura, come ineliminabile.

È noto che l'idea del circolo insorge una prima volta nell'ambito della definizione del concetto preliminare di fenomenologia in *Essere e tempo* e consiste nel fatto che qualsiasi approccio al senso deve presupporre una pre-comprensione, in cui il senso che è oggetto dell'indagine è già dato. Ma è Heidegger

stesso a mettere in guardia dall'affidarsi troppo precipitosamente a questa figura: in questa «messa in guardia», che si articola a ridosso di una «difesa» del circolo, la meditazione di Nancy produce una specie di varco che apre su un nuovo orizzonte.

Il circolo, forse, non è affatto né circolare, né tantomeno chiuso. Ciò che viene contestato è l'idea che l'interpretazione si affissi preliminarmente su un *dato*, individuato così come *origine* (con una indiscutibile accentuazione romantica), e quindi predato, per approdare a un senso che si pretende autentico anche se inconcluso. Ma è nel suo farsi stesso che l'argomentazione di Nancy si sottrae al procedimento filosofico classico, per avviarsi su un cammino inedito: giacché l'*hermeneuein* tratta qui il testo heideggeriano come *partitura* di figure (o di voci) e non solo per i suoi contenuti logico-discorsivi. Al di là di essi, il *logos* viene considerato infatti come messa in scena di una serie di situazioni speculative che, a loro volta, sono la drammatizzazione di altre figure arcaiche (così come appaiono nel *dialogo* platonico), che a loro volta rappresentano altre figure le quali mettono in gioco – attraverso il nesso rapsodia-poesia – la questione del rapporto tra voce poetica, voce rapsodica e voce divina.

L'ermeneutica, per Nancy, non è allora immediatamente «interpretazione» di un *dato* (di un testo, secondo l'accezione tradizionale ripresa da Schleiermacher; di un'interpretazione, secondo le tendenze più moderne: Bultmann, Gadamer ecc.): essa è il darsi stesso dell'essere.

L'essere non si dà, non si dona, non si annuncia che nell'*hermeneia*, nell'interpretazione-esplicitazione. Ma poiché ogni interpretazione è singolare (e non

soggettiva), il senso si annuncia non nel *logos*, ma nelle singole voci degli uomini, nel loro *partage*.

Lascio ovviamente al lettore il piacere di seguire Nancy in questo percorso che, in una specie di complicato gioco di scatole cinesi, si avventura nell'interpretazione di *Da un dialogo nell'ascolto del linguaggio* di Heidegger per risalire all'*Ione* di Platone, a sua volta sottoposto allo stesso trattamento ermeneutico. Mi limito solo, per ciò che mi riguarda, a fare alcune notazioni inerenti alla presente traduzione che, dovendo fare i conti con termini ad alto valore polisemico, diventa a sua volta impegno esegetico.

Innanzitutto l'idea del *partage*, termine privo di un equivalente nella lingua italiana, ma proprio per ciò, oggetto di una visione pre-comprensiva che si situa a monte del suo approdo alla forma della parola: che ha bisogno, per essere espresso adeguatamente, di numerose parole, di un *hermeneuein*, appunto.

Il *partage* (divisione, con-divisione, partizione, spartizione, ripartizione), è una parola divenuta cruciale in tanta parte della filosofia francese degli ultimi decenni, parallelamente alla crisi che ha investito il concetto di «politico» e di «sociale». Credo che tre opere rappresentino un punto alto di questa meditazione, mirante a cogliere il senso radicale della *comunità* all'interno di un orizzonte non teo-logico e non teleologico come quello contemporaneo: *La comunità inoperosa* (1986) dello stesso Nancy, *La comunità incon-fessabile* (1983) di Blanchot, e *Le livre du partage* (1987) di Edmond Jabès. È stato Giorgio Agamben a mettere in relazione quest'ultimo libro con i primi due in una lettera, scritta in francese, inviata a Jabès, e che lo scrivente ebbe la fortuna di poter pubblicare (grazie

all'assenso dei corrispondenti) in un fascicolo di "Metaphorein" [1] (primavera 1987) dedicato al poeta-filosofo recentemente scomparso. Val la pena di citarne un brano, perché alcune considerazioni che vi sono contenute serviranno a delucidare meglio il nucleo di problemi che iniziavano ad essere impostati proprio in questo libro di Nancy, ora qui riproposto per il pubblico italiano.

Scriveva dunque Agamben, a proposito di un punto di riferimento essenziale del *Livre du partage* di Jabès, che qui era messa in gioco «l'idea dell'*impartageable*, di ciò che resta per sempre al di fuori del *partage* e al di fuori del destino»; ed aggiungeva: «Lei conosce, credo, il bel libro di Jean-Luc Nancy sulla "comunità inoperosa" e la risposta di Blanchot [*La comunità inconfessabile*]. L'idea centrale di questo libro è quella del *partage*, ma di un *partage* senza che vi sia nulla da condividere. Credo che Nancy abbia qui colto un carattere essenziale dell'esperienza politica e sociale del nostro tempo, che è quella di una *Urteilung*, di una partizione originaria (per riprendere la parola di Hölderlin), che non possiede alcuna sostanza da spartire. Noi siamo uniti da un *partage* non partecipabile: anticipato da un presupposto, ma senza origine; *partagés* ma senza un destino. Vi è qui un'idea che le è familiare e che era già presente nei suoi libri. Ma qui, nel riformularla, lei va più lontano: al di là

[1] *Scrivere l'assenza. Per Edmond Jabès*, a cura di Alberto Folin, con scritti di Giorgio Caproni, Riccardo De Benedetti, Katia Migliori, Alberto Folin, Giovanni Giudici, Giorgio Agamben, Antonio Prete, Gianni Scalia, Mario Luzi, Gualtiero De Santi, Carlo Pasi, Loredana Bolzan, Edmond Jabès, "Metaphorein", 1 (11), primavera 1987.

dell'idea di un *partage* (e di una comunità) puramente negativa, lei introduce, nelle *Pagine bruciate*, il tema di ciò che resta fuori del *partage*. "*D'altronde, se non si può* partager *tutto, cosa resta, e resterà sempre, fuori del* partage? *Che cosa, nel cuore di ciò che ci appartiene, non sarà mai stato nostro?*". È un'idea estremamente difficile, ma ricca di avvenire: poiché è la sola idea – mi sembra – sulla quale potremmo fondare qualche cosa come una nuova comunità e una nuova etica. Ciò che resta fuori del *partage*, ciò che, nel cuore di ciò che ci appartiene, non sarà mai stato nostro: non è questo il solo bene veramente *comune*?»[2].

Nel tradurre questa lettera, suggerivo allora di rendere *partage* con «con-divisione» perché mi sembrava che il concetto adombrato non fosse quello di una mera «spartizione», ma di un qualcosa che è diviso (divisibile o indivisibile) all'interno della comunità[3]. Vedo che i traduttori italiani di questo libro hanno ora adottato tale soluzione[4].

L'idea della condivisione però, se è opportuna per Jabès, nella misura in cui chiama in causa una divisione in comune del nulla, mi sembra meno appropriata per Nancy: qui il *partage* inclina piuttosto verso la differenza *nella* distribuzione; il senso dell'essere si rivela nel suo stesso darsi, in un annuncio che è, appunto, *partizione delle voci*. Ovviamente, il susseguirsi del

[2] GIORGIO AGAMBEN, *Su "Le livre du partage"*, *ivi*, pp. 46-47.
[3] *Ivi*, p. 46.
[4] Nell'edizione italiana del *Livre du partage* (*Il libro della condivisione*, Milano, Cortina, 1992) Stefano Mecatti – uno dei due traduttori, essendo l'altra Anna Panicali – curiosamente attribuisce questa notazione allo stesso Giorgio Agamben che non poteva certo essere traduttore e glossatore di se stesso!

contesto, impone di volta in volta l'emergere dell'una o dell'altra accentuazione del campo semico, così che talvolta il *partage* viene tradotto con divisione o con distribuzione (o spartizione). Ciò che è comunque in gioco è l'idea della *finitezza* singolare con cui il senso si dà immeditamente all'ascolto. Una *finitezza* che, confrontandosi con la finitezza dell'altro, costituisce la comunità come insieme di singolarità irriducibili all'uno e alla medesimezza: un luogo in cui la desostanziazione dell'essere avviene proprio nel privilegiamento delle *voci* sulle parole.

Le voci, appunto, e non *la* voce: le singole voci degli uomini che, non ancora articolate nel *logos*, ma protese verso di esso, si riconoscono in ciò che per eccellenza non ha riconoscimento e che sta al di qua di qualunque comprensione: nell'avvento della *propria* morte.

La rapsodia di queste voci, così come si annuncia nel dialogo platonico, diviene allora la scena dove può prendere corpo quell'idea della «comunità inoperosa» che detterà a Nancy pagine notevoli su una *koinonìa* che si fonda sulla sua stessa infondatezza; pagine nelle quali il filosofo rovescia il principio dell'imperativo categorico kantiano dell'etica come assoluto dovere. Qui l'etica scaturisce dalla singolarità e dalla finitezza con cui l'essere si dà, e perciò l'imperativo trova la sua categorialità non nell'assoluto, ma nella singola finitezza, nell'impartecipabilità di ciascun morire: «La morte è inseparabile dalla comunità, perché è attraverso la morte che la comunità si rivela – e viceversa» [5].

[5] JEAN-LUC NANCY, *La comunità inoperosa*, trad. di Antonella Moscati, Napoli, Cronopio, 1992, p. 41.

La partizione delle voci è dunque il saggio nel quale viene elaborandosi un orientamento dell'ermeneutica in netto contrasto con quella tendenza (dominante negli anni Ottanta) che propende a risolvere in termini ludici la presa d'atto dell'infondatezza dell'interpretazione, in un'assunzione acritica del motivo nietzscheano-freudiano dell'«interpretazione infinita» (cfr. nota 1 a p. 13).

Nel testo di Nancy, invece, la direzione del pensiero dell'essere, accostandosi più alle posizioni di Hanna Arendt, tende ad approdare ad un'assunzione di responsabilità, proprio nella distruzione di ogni prospettiva fondamentalistica.

Così Nancy può concludere queste pagine con un invito a tenere aperta l'interrogazione: «La comunità resta da pensare secondo la partizione del *logos*. Ciò non può certo costituire un nuovo fondamento della comunità: né la sua riunificazione né la sua assunzione, né la sua dispersione, ma la sua *partizione*».

E, non casualmente, certo, il saggio ha termine sul rinvio a un pensiero che non può darsi che nel *poietico*: «poi che siamo un dialogo e l'un dell'altro ascoltiamo» (Hölderlin).

Questo breve saggio di Jean-Luc Nancy risale al 1982: quattro anni prima che uscisse *La communauté désoeuvrée* (*La comunità inoperosa*), opera tradotta in moltissime lingue, e alla quale rispose Maurice Blanchot con *La communauté inavouable*. La tesi che vi veniva sostenuta, destinata a rivelare Nancy come uno dei più originali pensatori della generazione successiva a Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze, trova le sue radici nel testo che qui si presenta, nato per circostanze fortuite.
L'ermeneutica, per Nancy, non è immediatamente "interpretazione" di un dato: essa è il darsi stesso dell'essere. L'essere non di dà, non si dona, non si annuncia che nell'*hermeneia*, nell'interpretazione-esplicitazione. Ma poiché ogni interpretazione è singolare, il senso si annuncia non nei significati, ma nelle singole voci degli uomini, nel loro *partage*, nella loro distribuzione, *partizione*. A questo approdo Nancy perviene attraverso un percorso che, partendo dal testo heideggeriano che ha dato vita alle moderne tendenze dell'ermeneutica (*Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*), risale a ciò che in esso viene sceneggiato: allo *Ione* di Platone, dove, a sua volta, viene messo in scena il rapporto tra la voce del rapsodo, quella del poeta, e quella di Platone. Ma qui, in questo gioco di "scatole cinesi", siamo noi stessi ad essere messi in gioco «in quanto interpreti di quel dialogo che ci ripartisce sulla nostra scena "umana", e che ci assegna così il nostro essere o la nostra "destinazione"».

Jean-Luc Nancy insegna Filosofia nelle Università di Strasburgo e di San Diego. Tra le sue opere più importanti: *L'impératif categorique* (Paris 1983), *La communauté désoeuvrée* (Paris 1986, trad. it. Napoli 1992), *L'oubli de la philosophie* (Paris 1986), *L'experience de la liberté* (Paris 1988), *Une pensée finie* (Paris 1990, trad. it. Milano 1992).

Creative Commons

ISBN 88-7115-024-4

9 788871 150246

Lire 20.000